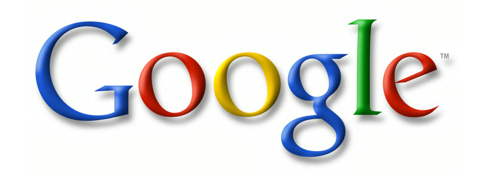
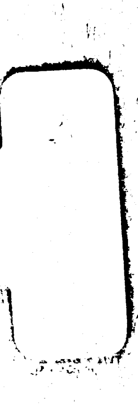



NEW YORK PUBLIC LIBRARY





BEITRÄGE

ZUR

ERKLÄRUNG DES ḲORÂN

VON

HARTWIG HIRSCHFELD.



LEIPZIG
OTTO SCHULZE
21, Quer-Str. 21.
1886.

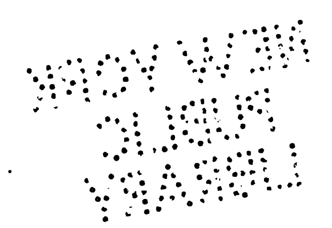
Vorwort.

Die folgenden Ausführungen geben sich als Ueberarbeitung bezw. Erweiterung einer im Jahre 1878 niedergeschriebenen Studie, von der damals ein Theil unter dem Titel *Jüdische Elemente im Korân* und in sehr geringer Auflage veröffentlicht wurde. Die Wichtigkeit des Gegenstandes gebot einerseits eine stetige Fortsetzung der Untersuchungen über die musivische Zusammensetzung des Korân, hielt aber andererseits von voreiliger Weiterveröffentlichung ab. Nachdem ich solchergestalt das ganze in jenem Schriftchen enthaltene Material — soweit ich dasselbe für geeignet hielt — völlig umgearbeitet, hier gestrichen, dort erweitert, manches an anderen Orten mitgetheilte, aber dazugehörige, herangezogen, mehrfach andere Ausgangspunkte gefunden und Resultate gewonnen habe, wage ich, das Büchlein in die Reihe der Schriften zur Kritik des Korân einzustellen. Etwas Abschliessendes erreicht zu haben, bin ich um so weiter entfernt zu behaupten, als doch wohl immer noch die Ueberzeugung vorwalten muss, dass auf diesem Gebiete noch eine Unmenge von Fragen offen stehen. Der Korân wird das grosse Räthselbuch bleiben, und die vielen wirklichen

und scheinbaren Räthsel wirken doch wohl hier und da für wenig versprechende Lösungsversuche abschreckend. — Warum ich den allgemeineren Titel gewählt habe, wird aus dem Schriftchen selbst zu ersehen sein.

Die jüngere Litteratur zur Geschichte des Islâm war mir in der Abgeschlossenheit meines Arbeitsortes einerseits nicht gut zugänglich, andererseits würde eine irgendwie eingehende Berücksichtigung derselben mich die gesteckten Grenzen über Gebühr haben überschreiten lassen.

H. H.



Seitdem man angefangen hat, arabische und insbesondere islamische Litteratur in den Kreis der allgemeinen Studien zu ziehen, hat man stets bei der Person des Stifters des Islâm und seinem weltgeschichtlichen Werke anfangen müssen, und da dieses die jüngste der drei monotheistischen Glaubensgenossenschaften bildet, deren Wurzel in semitischem Boden steckt, hat man sich bei Zeiten auch darum gekümmert, die Beziehungen des Islâm zu den älteren Schwestern und deren Litteraturen festzustellen. Es liegt allerdings bereits eine stattliche Reihe grösserer und kleinerer Arbeiten vor, die sowohl den Ḳorân im Allgemeinen, als auch in seinen Beziehungen zum Juden- und Christenthum behandeln, aber es steht längst fest, dass auf dem Gebiete der Ḳorânforschung überhaupt noch viel zu thun übrig ist und dass sich vielmehr noch manche ebenso interessante als wichtige Erscheinungen finden lassen, die auf bislang noch nicht aufgeklärte Punkte ein aufhellendes Licht werfen. Sollte es aber auffallend erscheinen, dass in der folgenden Darstellung die fremden Einflüsse im Vordergrund stehen, so sei daran erinnert, dass im Grunde jede Studie zur Kritik des Ḳorân es mit den fremden Elementen zu thun hat, wenigstens keine gedacht werden kann, die sie gar nicht berücksichtigt. Von wirklich Originalem ist im Ḳorân bekanntlich nicht allzuviel enthalten.

I.

Die Jahre der Vorbereitung.

Schon in seinen jüngeren Jahren hatte Muḥammed sich zu seinen Stammes- und Glaubensgenossen in Gegensatz gebracht, indem er sich weder vom Heidenthum der

einen, noch von dem Indifferentismus der anderen befriedigt fühlte. Ohne Frage war das Heidenthum der Araber im Anfange des 7. Jahrhunderts zum guten Theil verkommen, und wenn sie dennoch mit zähem Eigensinne an demselben festhielten, geschah es eher aus Abneigung gegen Neuerungen oder aus Unfähigkeit, sich in neue geistige Verhältnisse hineinzufinden. Indem sie in religiöser Beziehung mehr oder weniger gedankenlos in den Tag hineinlebten, merkten sie selbst nicht, wie sehr die Fäden, die sie mit dem Glauben der Väter zusammenhielten, allgemach morsch geworden waren. Es war Muḥammed vorbehalten, sein Volk in neue religiöse und damit auch politische Bahnen zu lenken, und er selbst ward wieder vorwärts gestossen durch dasjenige, was sein schärferes Ohr frühzeitig anderen Religionen abgelauscht hatte.

Jenes Verdienst kann ihm auch dann nicht geschmälert werden, wenn wir hinzufügen, dass er einfach herumhören musste, um zu erfahren, was zu wissen ihm Noth war. Mit dem Leugnen der überkommenen Glaubensansichten war er in Kurzem fertig, aber hier stehen bleiben war unmöglich. Mit einer concreten Masse zur Ausfüllung der Leere seines Empfindens war er so schnell nicht versehen, und dieser geistige oder vielmehr gemüthliche Hunger bei grosser Unklarheit des Denkens brachte — durch körperliche Anlage unterstützt — in ihm etwa die Erscheinungen hervor, die Sprenger[1]) in so vortrefflicher Weise motivirt und auseinandergesetzt hat. Die Erlösung ward Muḥammed nicht sofort, als er den einzigen Allâh an die Stelle der abgenützten arabischen Gottheiten setzte, sie kam ihm vielmehr erst allmählich, als er einzelne Gedanken, reale Anschauungen, Gebetformeln, Bibelcitate und besonders biblische Geschichten kennen lernte. Rein abstracte Erkenntnisse lassen sich bekanntlich einer

1) Das Leben und die Lehre des Muḥammad, Berlin 1869 (2. Ausg.) I, 207 ff.

ungeschulten Menge nicht in der Urform und auf ein Mal mittheilen, sondern die Summe des Inhalts muss in möglichst kleine Theile zerlegt werden, deren jeder sich überdies um einen festen Kern zu setzen hat. Die Verkündigung eines ganz neuen Glaubens kann vollends nicht geschehen durch nur in der Form variirendes Hinweisen auf einen nicht greifbaren Inhalt, noch weniger aber von den Empfängern in diesem unsichtbaren Zustande aufgenommen werden. Das Suchen nach wirklich fassbaren Handhaben war demnach für Muḥammed einfache Consequenz, und wenn sie sich ihm nicht verhältnissmässig leicht von selbst dargeboten hätte, so hätte er sie mühsam suchen müssen.

Die Nothwendigkeit ist ausdrücklich zu betonen, und die sonst bahnbrechende Geiger'sche Arbeit [1]) lässt von vornherein in der Anschauung eine Lücke, dass Muḥammed lediglich aus fremden Quellen schöpfen wollte, konnte und durfte. Ob aus dem Judenthum oder sonst woher bleibt fürs erste gleichgiltig; wenn er musste, durfte er, und dass er gekonnt hat, bleibt für ihn eigentlich bewundernswerth, so unvollkommen er von der sich selbst gegebenen Erlaubniss Gebrauch gemacht hat. Diese Erlaubniss kann ihm aber ebensowenig abgesprochen werden, als man einen Verhungernden strafen wollte, der nachweislich aus Noth ein Stück Brod genommen hat. Leider wird hingegen voraussichtlich immer dunkel bleiben, welche Kanälchen ihm sein Wissen zugeführt haben, soweit dasselbe in Mekka zu Tage tritt. Dies festzustellen, ist zum Glück von geringerer Wichtigkeit; es ist zunächst schwierig genug zu unterscheiden, was als sein geistiges Eigenthum zu betrachten, was vollständig erborgt ist und was endlich in Folge von Anregung von fremder Seite in seinem Kopfe ein Durcheinander von Eigenem und Fremdem erzeugt hat.

Der Mangel an jeglicher Vorbildung — auch der des

1) Was hat M. aus dem Judenthum aufgenommen? Bonn 1833.

Schreibens — brachte Muḥammed in einen Zustand der Abhängigkeit vom Fremden, der eigentlich so lange gedauert hat, als er Gesetze zu geben hatte. Er theilte darin das Schicksal aller im späteren Alter Lernenden und war dabei auf sein Gedächtniss allein angewiesen. Er verfuhr aber klug. Er brach mit seinen jungen Kenntnissen nicht bald los, sondern fuhr eine Zeit lang fort zu sammeln, so dass er bereits einen ziemlich beträchtlichen Vorrath zu eigen hatte, als er sich anschickte, den ersten reformatorischen Gedanken öffentlich auszusprechen. Er hielt sich dabei an den pädagogischen Lehrsatz, dass der Lehrer dem unreifen Schüler durch möglichst umfassendes Wissen und Unfehlbarkeit imponiren müsse. Freilich will das bei den Mekkanern nicht gar so viel besagen, aber Vorsicht war doch geboten; denn es gab auch in Mekka Einzelne, denen Stellen bekannt waren, von denen sie allerhand Verlegenheiten für ihn holen konnten, und eine ergiebige Quelle dafür fanden sie bei dem ersten besten Juden oder Christen des nördlichen Arabiens.

Man betont mit besonderer Vorliebe, das Muḥammed das Hauptsächlichste seiner Leistungen dem Judenthum verdanke und geht in dieser Behauptung zum Theil so weit, den gesammten Islâm im Grunde für nichts als muhammedanisirtes, den arabischen Sitten so viel als möglich adaptirtes Judenthum zu halten. Man kommt hierbei nur zu leicht in die Gefahr der Uebertreibung, es scheint aber vortheilhaft zu sein, wenigstens für die mekkanische Periode in der Heranziehung des rabbinischen Judenthums eine gewisse Grenze zu beobachten. Dieses kommt vielmehr erst zur grösseren Geltung in Medîna, während vorher unzweifelhaft ein Zustand vorwaltet, der am besten mit Alt-Testamentthum bezeichnet wird, welches anfänglich ziemlich rein, allmählich aber mit aggadischen Elementen durchsetzt zum Ausdruck kommt. Der letzte Umstand lässt allerdings darauf schliessen, dass Juden die

Vermittler gewesen seien, es ist aber daneben auch soviel rein christliches Element sichtbar, dass auch die Einflüsse der syrischen Christen und christlichen Araber berücksichtigt werden müssen, welche eine Anzahl sehr wichtiger Ausdrücke mit den dazu gehörigen und verwandten Begriffen geliefert haben. Dies alles mit wünschenswerther Genauigkeit festzustellen, haben die Sammler des Ḳorân freilich so gut wie unmöglich gemacht, indem sie das Buch in der systemlosesten Gestalt geordnet haben. Denn bekanntlich ist nicht nur bei vielen Sûren unsicher, ob sie in Mekka oder in Medîna erschienen sind, sondern auch bei vielen einzelnen Versen und Versgruppen steht es sehr wenig fest, wohin sie eigentlich gehören. Eine genaue Kenntniss der mekkanischen und medinischen Bestandtheile würde die Kritik natürlich wesentlich erleichtern, aber umgekehrt giebt diese selbst in vielen Fällen die Mittel an die Hand, einzelne Theile anders einzuordnen, als die Ueberlieferung gethan hat. Eine wirklich genaue Scheidung wird demnach unmöglich bleiben, oder die Untersuchung müsste so weitschichtig angelegt werden, dass die Resultate doch in keinem Werthverhältniss zu der aufzuwendenden Mühe ständen bei einem Gegenstande, bei dem das Grosse vom Kleinen zu trennen ist. Es ergiebt sich dabei von selbst, dass die mit Sicherheit erkannten Erscheinungen nach Möglichkeit chronologisch zu ordnen sind, woraus obenein der Gewinn erzielt wird, die allmähliche Ausbildung des Offenbarungsapparates durch die Maschen des Netzes hindurchschimmern zu sehen. Sehr zu empfehlen dabei ist aber ein Wenig Statistik des Ḳorân, aus welcher häufig die überraschendsten Resultate herauskommen.

Dass und wie gut Muḥammed ein gewisses Pensum inne hatte, bewies er, als er endlich jenen ersten Ausspruch that, der ihn vor aller Welt als Propheten documentiren sollte. Wie sich zeigen wird, handelte er dabei nach wohldurchdachtem Plan und ahmte in Wort und Gebahren

die **Patriarchen und Propheten** des A. T. nach. Er hatte die Aehnlichkeit der eigenen Situation mit der des Moses und des besonders von ihm bevorzugten Patriarchen Abraham [1]) rasch erkannt, und als er den ersten Satz der als Prophetenweihe zu betrachtenden Sûra 96 in den Worten اقرأ بسم ربك ausrief, bediente er sich dazu der Schlussworte von Gen. 12, 8 [2]). Jener von der Tradition als ältester überlieferter und von der Kritik anerkannter Ḳorânvers ist mithin zu übersetzen: **Verkünde den Namen deines Herrn!** [3]).

---

1) Vgl. unten: Abraham war ein Ḥanîf.

2) Vgl. Gen. 4, 26; 13, 4; 21, 33; 26, 25.

3) Ebenso die Commentare, vgl. Nöldeke, Gesch. d. Q., S. 9. Die Norm für die Uebersetzung ergiebt sich am deutlichsten aus Exod. 31, 2. — Aus **rabbika** geht hervor, dass die Juden des Ḥidjâz das Tetragrammaton „**adonai**" lasen, was vollkommen zum Gegenstande passt (vgl. Geiger, Urschrift, S. 262 ff.). Ferner ergiebt sich eine von der bisherigen abweichende Deutung von **Ḳorân**, dessen unmittelbare Beziehung zu מקרא (Nöldeke, a. a. O., S. 25), so viel diese auch für sich hat, kaum mehr aufrecht gehalten werden kann. Aus Sûra 87, 6 geht unzweifelhaft hervor, dass قرأ zunächst **mündlich vortragen** bedeutet: „Wir wollen dich predigen machen, so dass du nicht vergessest". Von Ablesen kann hier keine Rede sein, da der Vortrag Wort für Wort directe Offenbarung st. Der Anfang der Sûra hat übrigens eine überraschende Aehnlichkeit mit dem von Sûra 96, dessen Variation er ist. Ḳur'ân ist mithin nichts als regelrechtes nomen verbi von قرأ = **sammeln** ('Amr b. Kelṯûm Moall. ed. Arnold, p. 123 und Schol., Baghâwî zu Ḳor. 2, 181). Muḥammed konnte sich offenbar von dieser **alten** Bedeutung nicht ganz losmachen in 75, 17: Uns liegt ob sein Sammeln und Vortragen (جمعه وقرآنه) (18). Wenn wir ihn nun vortragen, so folge seinem Vortrage. — Mit der Vergrösserung der Zahl der vorhandenen Stücke erweiterte sich der ursprünglich neutrale Begriff, und **Korân** bezeichnet schliesslich die Summe der gehaltenen Vorträge als deren Gesammttitel. Diese Bedeutung hat das Wort bereits 85, 21, welche Stelle in der That jünger ist, als die angeführten, sogar jünger zu sein scheint, als sie von

Gilt als festgestellt, dass Muḥammed sein Iḳra' in bewusster Anlehnung an den genannten Vers der Genesis ausgesprochen hat, so wird vielleicht die bislang geltende Anschauung von seiner vorprophetischen Situation verschoben. Lassen wir zunächst die Tradition gänzlich unberücksichtigt. Aber auch von seiner eigenen Unbefangenheit muss ein Stück geraubt werden, und die Unmittelbarkeit seines prophetischen Auftrages ist nicht mehr ganz intact. Denn es ist ein anderes, wenn das eigene innere Empfinden sich gewaltsam als Prophetenwort über die Lippen drängt, ein anderes, wenn dieses thatsächlich nicht abzuleugnende Empfinden auf erborgtem Vehikel zu Tage führt. Es handelt sich hier nur um v. 1, die folgenden 4, die mit jenem zusammen ein Ganzes ausmachen, sind Muḥammeds unbestrittenes Eigenthum. Vers 1 aber von seinem obersten Platze im Ḳorân abzusetzen, liegt deswegen erst recht kein Grund vor, und wenn auch angenommen werden darf, dass Muḥammed biblische Geschichten z. B. schon früher gekannt hatte, bot der bezeichnete Vers doch die beste Handhabe, um den Stein ins Rollen zu bringen.

Es ist förmlich in die Augen springend, wie sehr Muḥammed hier auf alttestamentlichem Boden steht. Die Tradition, für die der Prophet in diesem Falle selber die Unterlage geliefert hat[1]), giebt insofern ein getreues Spiegelbild der Situation, als Muḥammed durch den Engel gezwungen wird, das Ikra' auszurufen. Werfen wir die Schale fort, so bleibt als Kern der Zwang zurück. Dieser aber ist ohne Zweifel echt. Wir brauchen nur

---

Muir angesetzt ist (vgl. v. 9—11). In der noch jüngeren Sûra 84 zeigen sich bereits Spuren liturgischer Verwendung vorhandener Ḳorânstücke, vgl. Boḫ. ed. Krehl III, 367 und Bagh.

1) Boḫ. und die Commentare فقال اقرأ فقلت ما انا بقارئ, welche Worte eigenthümlich an Jes. 40, 6 erinnern קול אמר קרא ואמר מה אקרא.

an die Berichte über das Auftreten mehrerer alttestamentlicher Propheten zu denken, die sich anfänglich weigerten, ihr Amt zu übernehmen. Am auffallendsten erscheint dies bei Moses, und Muḥammed verfehlt auch nicht, in einer zu den älteren zählenden Sûren davon zu sprechen (26, 11 bis 13). Das Gleiche kehrt wieder bei Jesaias [1]), Jeremias [2]) und Jonas. Das Wiedererscheinen dieser Weigerung im Ḳorân ist sicherlich kein blosses Ungefähr; Muḥammed ahmte sie eben nach. Die Aehnlichkeit seiner Prophetenweihe mit der mosaischen ist dann künstlich weitergeführt in der wahrscheinlichen Nachahmung der Scene am Dornbusch in einer ebenfalls der ältesten Zeit angehörigen Sûra (53, 5): Es hat ihn belehrt der Allmächtige (6), Mit grosser Kraft begabte. Er stieg empor (7) Und war am höchsten Horizont, (8) Dann näherte er sich und liess sich herab, (9) Bis er nur zwei Bogenlängen oder noch weniger entfernt war (10) Und seinem Knecht offenbarte (11) Nicht hat das Herz erlogen, was es gesehen hat, (12) wollt ihr ihm etwa abstreiten, was er gesehen hat? (13) Er hatte ihn ja schon bei einer anderen Offenbarung gesehen [3]) (14) Beim Sidra des äussersten Punktes (15) Bei ihm ist der Garten des Aufenthaltes, (16) da bedeckte den Sidra was ihn bedeckte (17) Nicht wandte der Blick sich ab, noch irrte er umher, (18) Da hat er von den Wundern seines Herrn das grösste gesehen [4]). — Die Erscheinung ist hier allerdings nur in ihren Umrissen skizzirt, bei alledem deutlich erkennbar, nur scheint er sie mit derjenigen der Hagar zu vermengen, bei der

1) A. a. O.

2) 1, 6—9, 17.

3) 81, 23: Er hat ihn ja schon am deutlichen Horizont gesehen; vgl. Nöldeke Q. S. 79.

4) Boḫ. III, 339. Dieselbe Redewendung noch zweimal (79, 20; 20, 24) gebraucht und zwar beidemal bei Gelegenheit der Prophetenweihe des Moses.

das Gesträuch ebenfalls eine Rolle spielt, während die „zwei Bogenlängen" eine Erinnerung an Gen. 21, 16 [1]) zu sein scheinen. Die Vermengung zweier verschiedener biblischer Gegenstände, die in irgend etwas eine Aehnlichkeit miteinander haben, wird uns noch öfter begegnen und ist an sich nicht auffallend bei einem Manne, der zur Aufbewahrung einer Menge von Geschichten, Gesetzen und Redensarten lediglich auf sein Gedächtniss angewiesen war. Dass er die Geschichte des brennenden Dornbusches in der That gekannt hat, beweisen zwei mekkanische Offenbarungen [2]), bei deren zweiter sogar ausdrücklich der „Baum" zur Erwähnung kommt. Uebrigens soll dem Propheten hier kein Betrug zur Last gelegt werden, ihn fesselt vielleicht eine vage Erscheinung, wobei die biblische Erinnerung seine Phantasie in bestimmte Bahnen leitete, während er von dem Wunsche beseelt ward, durch eine himmlische Vision begnadigt zu werden. Dies liegt alles durchaus nicht nur im Bereiche der Möglichkeit, sondern auch der Wahrscheinlichkeit. Die Scene spielt bei Muḥammed wie bei Moses in der Wüste.

Die Verkündigung der Grundlehre des Islâm, der Einheit Allâhs, seiner Eigenschaften als Schöpfer des Weltalls, sowie der anderen superlativen Eigenschaften ist durchweg durch entlehnte Formen gegossen, die ursprünglich im Alten Testament zu suchen sind. Aussprüche der ältesten Zeit, wie: Allâh gehört das erste und das letzte (53, 25, 49), oder: Und Allâh gehört was in den Himmeln und auf der Erde ist (das. 32), kennzeichnen sich ohne Weiteres als Nachbildungen von Bibelstellen wie Gen. 14, 19, 22; Jes. 41, 4; 44, 6; 45, 6 u. a., selbst die erste Hälfte des muslimischen Glaubensbekenntnisses ist im Grunde nichts anderes, als eine Nachbildung von Versen wie Deut. 4, 39 und besonders 6, 4 u. a.

1) Dual st. c. Raschi שתי טיחות, vgl. Ber. r. z. St.

2) 27, 7—8; 28, 28—30.

Um den alttestamentlichen Ton wirksamer treffen und die Patriarchen wirksamer nachahmen zu können, musste Muḥammed sich zunächst eine möglichst ausgedehnte Kenntniss der biblischen Geschichte, oder besser Geschichten zu verschaffen suchen, da die pädagogische Bedeutung des Geschichtenerzählens im Allgemeinen, wie biblischer insbesondere, ihm längst klar geworden war. Er hat ohne Zweifel schon vor Beginn seiner Sendung eine beträchtliche Menge davon gewusst, wobei es aber wiederum gleichgiltig bleibt, ob er sie aus christlichem oder jüdischem Munde gehört hat. Dass er schon ziemlich frühzeitig auch mancherlei Kenntnisse aus dem Neuen Testament besessen habe, beweist der Anfang der in die zweite mekkanische Periode gehörenden Sûra 19 [1]). Indessen ist bei Erzählungen aus dem Alten Testament wegen des fast immer eingeflochtenen aggadischen Beiwerks zunächst an einen jüdischen Uebermittler zu denken.

In der Wiedergabe dieser Geschichten erscheint Muḥammed in einem eigenthümlichen Lichte. Verfolgt man die einzelnen Stücke, so gewinnt man den Eindruck, als hätte ein Einbläser hinter ihm gestanden, der ihm dieselbe ebenso stückweis mittheilte, als er sie wiedererzählt hat. Die Versicherung Muḥammeds, dass der „Rûḥ" ihm die Offenbarung überbringe, ist für die ersten Jahre beachtenswerth; indessen ist dieser Rûḥ, wie sich aus einer Reihe von Stellen nachweisen lässt, ganz unpersönlich aufzufassen [2]). Die Figur Gabriels ward ihm erst in Medîna bekannt, und Diḥja, dessen Gestalt der Engel benutzte, bekehrte sich erst mehrere Jahre nach der Flucht. Für die mekkanische Zeit einen solchen deus ex machina anzunehmen, der, wie Weil [3]) will, den Propheten von Zeit zu Zeit zu ermuthigen für nöthig hielt, fehlt eigentlich jede Handhabe, und es ist dann noch befremdlich,

1) Vgl. Luc. c. 1; Gerock, Christologie des Korân, S. 18 u. 32.

2) S. unten.

3) Einl. in den Korân (2. Aufl.), Bielefeld u. Leipzig 1875, S. 68.

dass dieser sein Incognito so vollkommen solle bewahrt haben können, wenn — dies nicht Ḥadîdja gewesen ist. Auf der Basis des auf positiver Bibelkenntniss beruhenden Iḳra' ist vielmehr anzunehmen, dass er auch mit einem weiteren beträchtlichen Theil dieser Kenntnisse ausgerüstet war, *ehe* er seine Sendung begann. Der Mentor ging dem Islâm voraus. Ohne Täuschung konnte die Erzählung des auf gewöhnliche menschliche Weise Gelernten in der Form unmittelbarer Offenbarungen allerdings nicht geschehen, aber es ist auch viel Selbsttäuschung dabei. Kein Wunder, wenn er zuletzt selbst glaubte, was er sich so lange eingeredet hatte. Schliesslich blieb ihm keine Wahl, und als ehrlicher Mann hätte er verstummen müssen. Er gehorchte somit der Zwangslage und hätte sich von vorn herein unmöglich gemacht, wenn er von seinen direkten Offenbarungen sich auch nur ein Titelchen hätte rauben lassen. Die Angriffe blieben mit der Zeit auch nicht aus, er suchte ihnen kühn die Spitze zu bieten, indem er (16, 105) sagt: Wir wissen, dass sie sagen, ihn belehre ein Mensch; die Antwort darauf ist recht schwach: die Sprache dessen, den sie meinen, ist eine fremde, während die unsere *deutliches Arabisch* ist.

Eine beachtenswerthe Kenntniss biblischer Geschichten beweist Muhammed in der zweiten Hälfte der bereits mehrfach genannten Sûra 53. Obgleich dieser Theil einigermassen jünger zu sein scheint, als der vorhergehende, gehört er dennoch einer verhältnissmässig frühen Zeit an. Es folgt dies unter anderem auch aus der hier beliebten Bezeichnung „Blätter (ṣuḥuf) des Moses", die nur in den ältesten Sûren gebraucht ist [1]). Er citirt von ihrem Inhalt

1) Die Stelle 98, 2 scheint dagegen zu sprechen, da die Sûra für medinisch gilt (Ja'kubî, Bagh.), v. 2 scheint aber mekkanisch zu sein, und das mag der Grund gewesen sein, weswegen einige Ueberlieferer die ganze Sûra für *mekkanisch* erklärten. Man vergleiche صحفا مطهّرة mit صحف مكرّمة (80, 13) und صحفا منشّرة (74, 52).

(v. 38) „Abraham, welcher Wort hielt“, was sich wahrscheinlich auf Gen. 22, 16 bezieht. Es kommt ferner die Geschichte Noahs (v. 53) und der Untergang von Sodom und Gomorrha (v. 54) vor. Wenig später folgen die Geschichte der Sendung Mosis und Ahrons, die nicht ohne Geschick und mit feiner Ironie (26, 21) wiedererzählt ist, die Geschichte Abrahams mit aggadischen Verzierungen, von Noah, ‘Âd, T̲amûd, Lôt, Šoeib (Jethro). Die keineswegs ganz kunstlose Form der Erzählung setzt immerhin eine gewisse Vorbereitung voraus. Freilich sind die Spuren des Erlernens auf mündlichem Wege deutlich sichtbar, zumal in der nunmehr beginnenden Periode der erzählenden Sûren. Gesetze, Redensarten, einzelne Aussprüche sind doch immer von geringerem Umfange und genügenden Anhaltspunkten für das Gedächtniss, darum sind diese im Ganzen auch correcter wiedergegeben. Bei den Geschichten aber mit ihren vielen Namen und allerlei Geschehnissen, besonders bei solchen, die kleine Aehnlichkeiten mit einander aufweisen, herrscht eine auffallende Ungleichmässigkeit und Verwirrung. Man braucht nur zwei Redactionen derselben Geschichte mit einander zu vergleichen, um dies festzustellen In ihrer jeweiligen Ausschmückung macht sich dann auch hier jüdischer, dort christlicher Einfluss geltend, beides fliesst zusammen in eine Betrachtung, die den ersten grösseren Geschichtsvortrag — der durch sein unbestreitliches Geschick auf den unbefangenen Zuhörer grossen Eindruck gemacht haben muss — mit den Worten abschliesst (192): Das ist wahrlich die Offenbarung des Herrn der Welten, (193) es brachte sie herab der treue Geist (194) auf dein Herz, damit du zu den Warnern gehörest, (195) in deutlicher arabischer Sprache, (196) wahrlich sie ist auch enthalten in den Schriften der Alten; (197) war ihnen das kein Zeichen, dass sie kennen die Gelehrten der Kinder Israels? — Das Schwergewicht ist hier, wie in der früheren Stelle, auf die Betonung der arabischen Sprache zu legen: wenn die Gelehrten der

Israeliten die Offenbarung ebenfalls bereits besitzen, so haben sie dieselben in ihrer Sprache, Muḥammed hingegen in der seinigen, mithin unmittelbar, indem er zugleich die früheren Offenbarungen bestätigt. Für uns haben diese Worte eine andere Bedeutung, da sie sehr deutlich verrathen, dass er bereits Verkehr mit Juden gehabt habe. Sonst sind sie eigentlich nicht ganz klar, und man weiss besonders nicht, auf wen und was v. 197 Bezug hat[1]). Die Tradition knüpft an diese Verse die Erzählung von einer Gesandtschaft der Mekkaner an die Juden von Medîna, um sie über die Qualitäten Muḥammeds zu befragen. Eine Gesandtschaft kann wohl in der That stattgefunden haben, aber erst kurze Zeit vor der Flucht. Die Tradition ist schlecht beglaubigt, aber das merkwürdigste an ihr ist, dass die Antwort, in etwas anderem Sinne gedeutet, unzweifelhaft einen wahren Kern zu Grunde liegen hat. Die Juden antworteten: „Das ist seine Zeit, und wir finden seine Gestalt und Beschreibung in der Tôrâ". Die Medinenser Juden lebten, besonders seit der Zeit, wo die 'Ausiten und Ḫazradjiten das politische Uebergewicht erlangt hatten, ohne Zweifel in Messiashoffnungen, denen sie zunächst in ihren Gebeten, nach Ibn Isḥâḳ aber in den Worten Ausdruck gaben: „Die Zeit ist nahe, wo ein Prophet aufstehen wird, und mit seiner Hilfe werden wir euch besiegen" [2]). Das ist durchaus wahrscheinlich. Die Tradition bezieht diese Messiashoffnungen auf Muḥammed. Als Beleg dafür diene eine Aeusserung Ibn Isḥâḳs, die durch ihre Unbefangenheit Beachtung verdient und folgendermassen lautet[3]): „Als die Nachrichten über Muḥammed sich unter

---

1) Die Unklarheit kann auch eine absichtliche sein. Muḥammed hatte kein kritisches Publikum vor sich, und Dunkelheiten liessen sich am ehesten glauben.

2) Hiš. p. 286, 374.

3) Hiš. p. 178. Aber, heisst es weiter, als Allâh seinen Gesandten

den Arabern auszubreiten begannen und auch in die Länder gelangten, sprach man von ihm auch in Medîna. Kein arabischer Stamm wusste von ihm, selbst ehe sein Ruf zu ihnen gedrungen war, soviel als die Al-'Aus und Al-Ḫazradj, die in Medîna wohnten, weil sie von ihm schon von den jüdischen Rabbinen hatten reden hören, die als Schutzgenossen bei ihnen lebten." — Gegen die Annahme, dass diese Tradition zum Ruhme der 'Anṣâr erfunden sei, spricht die Thatsache, dass die Juden seit der Zerstörung ihrer politischen Existenz den Messiashoffnungen in ihren Gebeten einen breiten Platz einräumten und sie auch sonst beständig im Munde führten. In der oben erwähnten Tradition ist „Tôrâ" im weitesten Sinne zu deuten, und man hat darunter auch die rabbinische Tradition und sogar das Gebetbuch zu verstehen.

Die Erwähnung des Namens der „Kinder Israels" nach einer Ḳorânstelle fordert die Untersuchung heraus, in welcher Weise Muḥammed die Juden benennt. Wir werden erkennen, dass diese Benennung ziemlich systematisch wechselt, aber auch, dass er sich von Vergangenheit und Ursprung der Juden ein nur wenig klares Bild zu machen im Stande war. Was er von ihrer nachbiblischen Geschichte weiss, ist folgendes: (17, 2) Wir gaben dem Moses die Schrift und machten sie zur Leitung für die Kinder Israels: nehmt ausser mir Niemand anderen zum Herrn. (4) Und wir bestimmten den Kindern Israels in der Schrift: ihr werdet zweimal im Lande Böses anrichten und euch sehr übermüthig betragen (3) wenn die erste Verheissung eintrifft, senden wir gegen euch unsere Knechte, Männer von gewaltiger Tapferkeit, sie dringen in eure Häuser ein, und das ist eine erfüllte Verheissung. (6) Dann geben wir euch wieder die Oberhand über sie und beschenken euch mit Reichthum und Kindern und

von Ḳoreiš schickte, verleugneten sie ihn. — Auch das passt, da sie auf einen Messias aus eigenem Stamme hofften. Vgl. Rev. ét. j. 14, p. 191.

machen euch zu einem zahlreichen Volke (7). Wenn ihr gut thut, thut ihr es für eure Seelen, wenn ihr böse thut, für sie; da kommt denn die letzte Verheissung [1]), dass sie euch viel Leid zufügen, in den Tempel eindringen und zerstören, was sie als zerstörbar erreichen. — Hier sind offenbar die Hauptperioden der nachbiblischen jüdischen Geschichte gemeint, deren erste mit der Einnahme Jerusalems durch den an mehreren Stellen des A. T. „mein Knecht Nebukadnezar" (Jer. 25, 9; 27, 6) genannten Eroberer endete. Die andere bedeutet dann die Tempelzerstörung durch die Römer.

Zuvörderst ist hervorzuheben, dass der im Ḥidjâz gebräuchliche Name Al-Jahûd — allem Anschein nach von der aramäischen Form dieses Namens hergenommen (Dan. 5, 13) — in mekkanischen Sûren gar nicht vorkommt. In diesen werden vielmehr hauptsächlich die Banû 'Isrâil erwähnt, wenn von ihnen Geschichte erzählt wird. Sie gelten dabei Muḥammed ebenso als Beispiel für seine Vorträge, wie — allerdings in anderem Sinne — die polytheistischen Völkerschaften 'Âd, Ṯamûd u. s. w. Er hat demnach ihnen gegenüber eigentlich zwei Standpunkte — die besonders in der ersten Zeit in Medîna sich schärfer von einander abheben — indem er als Monotheist gegen die heidnischen Araber ihren Monotheismus rühmt, und sie als Moslim auf der anderen Seite als Feinde behandelt, die seinem Rufe zum Islâm nicht Folge leisten wollen. Aber bei geschichtlichen Erinnerungen sind es immer die B. 'Isrâil, und auch in der citirten Stelle 26, 197 ist der Name in demselben Sinne aufzufassen. Der Name Jahûd hat äusserlich einen rein arabischen Klang, da gleiche Namenbildungen im Arabischen sehr gewöhnlich sind. Als Muḥammed diesen

---

1) Vgl. v. 106: Und wir sagten nachher (nachdem wir Pharao ertränkt hatten) zu den Kindern Israels: Bewohnet das Land, wenn dann die Verheissung des letzten (Males) kommt, bringen wir euch allesammt...

Namen kennen lernte, sah er denselben, ohne seinen eigentlichen Ursprung zu erkennen, für eine solche Bildung an. Da aber die nach seiner Meinung zu Grunde liegende Bedeutung annähernd das ausdrückte, was er bei ihnen voraussetzte, nämlich den Glauben an einen Gott, löste er ihn im prophetischen Vortrage nach Analogie von 7, 155 auf und nennt sie 'allad̲îna hâdû. Die Ausleger erklären hâda durch einen Begriff, der ungefähr „sich zu Gott zurückwenden" [1]) bedeutet. Muḥammed heisst die Juden demnach: Die sich zu Gott zurückgewendet haben. Hervorzuheben ist, dass in mekkanischen Suren nur zwei Stellen vorhanden sind, wo sie diesen Namen führen, beide aber behandeln das Speise-, also im weiteren Sinne das Ritualgesetz. Die erste (6, 147) lautet: Denen, so Juden sind ('allad̲îna hâdû) haben wir verboten alles was Krallen hat, und vom Rinde und Schaf das Fett mit Ausnahme desjenigen am Rücken, Gekröse und an einem Knochen. Dies theilten wir ihnen zu wegen ihrer Abtrünnigkeit, während wir wahrhaft sind. — Die andere, zu derselben Periode gehörige Stelle (16, 119), hat den gleichen Inhalt. Stellt man sämmtliche, im Ḳorân vorkommende Bezeichnungen für Israeliten und Juden zusammen, so muss sich eine Art Verhältniss ergeben, das zwischen den Benennungen Ahl-al-Kitâb, B. 'Isrâil, 'allad̲îna hâdû und Al-Jahûd obwaltet. Mit der ersten sind sowohl Juden als Christen gemeint, die zweite ist fast durchweg an geschichtliche Erinnerungen geknüpft, bezeichnet die Israeliten somit als Empfänger der Offenbarung am Berge Sinai. Die dritte erscheint in Mekka nur, wo vom Ritualgesetz gesprochen wird. In Medîna tritt eine Aenderung ein; das Spiel mit der Wurzel hâda wird noch erweitert durch die allerdings nur eine kurze Zeit auftretende Form hûd [2]), welche von

---

1) Boḫ. III, 51, 240 وقال غيره هادوا صاروا يهودا واما قوله هدنا تبنا هائد تائب.

2) 2, 105, 129, 134.

den Auslegern als Plural von hâid erklärt wird. Zu gleicher Zeit wird zum ersten Mal Al-Jahûd gebraucht — wie auch das vorher niemals vorkommende An-Naṣâra[1]) für Christen — und etwas später die Beziehungsform jahûdij[2]). In der Folge verwischen die Unterscheidungen sich ein wenig, aber es hat fast den Anschein, als habe Muḥammed anfänglich nicht gewusst, dass die im Ḥidjâz lebenden Juden sich von den biblischen B. Israîl herschrieben. Sie waren ja in der That nicht ganz reinen Ursprungs, da bekanntlich zahlreiche arabische Familien sich zum Judenthum bekehrt hatten, und mit diesen Bekehrten pactirte er zuerst[3]).

Wenn Muḥammed die Juden mit der sinaitischen Offenbarung zusammenbringt, ist das im Grunde nichts anderes als eine geschichtliche Erinnerung, und da, wo dies im Ḳorân zum ersten Mal vorkommt, geschieht es fast unmittelbar hinter der angeführten Darstellung ihrer Geschichte. Es wäre geradezu wunderbar, wenn er die Scene am Sinai nicht kennen gelernt haben sollte, vielmehr steht fest, dass er dieselbe mit allerlei aggadischem Beiwerk sich hat erzählen lassen.

In einer etwas früheren Sûra (7, 52 ff.) theilt er die Offenbarung am Sinai zunächst als Factum mit. Er beginnt dabei recht ab ovo, fängt bei der Schöpfung an, erzählt von Nôah, Hûd, Ṣâliḥ[4]), Šoeib und der Sendung Mosis

1) Deren Namen Muḥammed jedenfalls weniger nach Matth. 2, 23, Apostelgesch. 24, 5 als von نصر „beistehen" ableitete; das war wohl auch die Ursache, weswegen er die Medinenser 'Anṣâr nannte, da er ein ganz ähnliches Verhältniss zwischen sich und den Medinensern zu sehen glaubte, wie zwischen Jesus und den ersten Christen.

2) 3, 60: Abraham war weder Jude (jahûdij) noch Christ (naṣrânij) . . .

3) Vgl. meinen Essai sur l'histoire des Juifs de Mèdine, R. ét. j. 19—20, p. 10.

4) Verglichen mit 2, 105 scheint Hûd ursprünglich kein Eigenname, sondern vielleicht nur eine allegorische Figur zu sein. Auffallender tritt dies



und Ahrons vor Pharao in ziemlich getreuer Anlehnung an den Pentateuch. Die Erzählung verwirrt sich. Die Israeliten kommen zu einem dem Götzendienst ergebenen Volke [1]) (v. 134) und fordern Moses auf, ihnen einen Gott zu machen. Moses wirft ihnen Undankbarkeit vor und weist auf die Rettung aus der Gewalt des Pharao hin. Es folgt der Befehl an Moses, sich 30 und 10 Nächte fern zu halten, während Ahron seine Stelle vertritt (v. 138). Der nächste Vers lautet: Als Moses zu unserem Bündniss kam, redete sein Herr ihn an, er (Moses) sagte: „Herr, lass mich sehen, ich will dich schauen". Er (Gott) antwortete: „Du wirst mich nicht sehen, aber sieh auf den Berg, wenn der an seinem Platze bleibt, dann wirst du mich sehen". Als sein Herr sich aber dem Berge offenbarte, zermalmte er ihn, und Moses stürzte getroffen nieder. — In diesem Verse sind Reminiscenzen an Exod. 33, 17—23 und wohl auch 19, 18 und 34, 8 sichtbar. Vers 141 entspricht ziemlich genau Exod. 33, 17. — Moses empfängt dann die Tafeln, das Volk macht aus seinem

---

bei Ṣâliḥ (Frommer), dem Propheten der Ṯamûd hervor, deren Namen man durch „Abtrünnige" übersetzen kann, wenn man an das aram. שמד denkt, das in rabbinischen Schriften gebraucht wird, um den Abfall vom Glauben zu bezeichnen. Targ. Jer. Exod. 12, 43 כל בר ישראל דאשתמד nach Elias Levita im Tischbi. Unsere Ausgaben haben דאסתלק wahrscheinlich in Folge der Censur. Ebenso Abôdâ zârâ 54 a ישראל מומר ursprüngl. משומד (Buxtorf s. v.). Bei Hûd und Ṣâliḥ sind vielleicht auch die indeterminirten Formen beachtenswerth. Die Erzählungen von ʿÂd — bei denen ein historischer Hintergrund nicht ausgeschlossen zu sein braucht (89, 5—7; 46, 20) — und Ṯamûd können dann einfache Parabeln sein. Die Erwähnung beider bei Ḥassân b. Ṯâbit, Diwân (ed. Tun.) p. 87 Z. 15 beruht auf dem Ḳorân, da das Gedicht nach der Bekehrung Ḥassâns geschrieben ist (vgl. p. 88 Z. 9).

1) Bezieht sich wohl auf Exod. 12, 38 (Schemôth rabba, Cap. 42), Tanch. nennt zwei egyptische Zauberer, die zu Ahron gekommen wären. Die rabb. Commentatoren führen aus, dass das „Ereb rab" das Volk verleitet habe. Möglicherweise wirft Muḥammed hiermit zusammen Num. 25, 1 ff.

Geschmeide das Kalb, Moses zerschmettert die Tafeln, fasst Ahron beim Kopfe und wählt die 70 Aeltesten, die aber vom Erdbeben ergriffen werden. Dies scheint eine Erinnerung an Num. 14, 37 und 16, 35 zu sein. Vers 160 zeigt, dass ihm die Vorgeschichte des israelitischen Volkes noch unbekannt war, da es jetzt erst in 12 Stämme getheilt wird, für deren jeden Moses eine Quelle aus dem Stein herausschlägt. Ausserdem erhalten sie Manna und Wachteln und betreten das Land, eigentlich die „Stadt". Die Erzählung verlässt hier den biblischen Boden und wird zugleich so verworren, dass man eigentlich nichts herauslesen kann, mit Ausnahme einer Stelle aus der Aggâdâ, auf die wir noch zurückzukommen haben[1]) werden. Den eigentlich gesetzlichen Inhalt des Decalog giebt Muhammed erst etwas später und zwar i. J. 619 oder 620. Nach seiner Art aber veröffentlicht er ihn in mehreren Vorträgen und verschiedenen Graden der Vollständigkeit. Die beiden vollständigsten Redactionen zeigen offenbar das Bestreben, dem Original in Anlage und Quantität möglichst nahe zu kommen, und jede ist daher für sich zu betrachten. Die erste Redaction — bei der ich jedoch alle Verse, in denen er vom Thema abschweift, auslasse — lautet folgendermassen:

17, 24 Und dein Herr hat befohlen:

I. Ihr sollt nur ihm dienen.

II. Den Eltern Gutes erweisen, sei es auch, dass eines oder beide bei dir alt geworden sind, sage nicht zu ihnen: Pfui, fahre sie nicht an, vielmehr sprich zu ihnen ehrfurchtsvoll (25). Breite über sie die Flügel des Schutzes aus vom Erbarmen und sprich: Herr erbarme dich ihrer, wie sie mich als Kind grossgezogen haben.

III. (28) Gieb dem Verwandten sein Zukommen und dem Armen und dem Pilger, aber sei kein Verschwender.

IV. (33) Tödtet eure Kinder nicht aus Furcht vor

---

1) S. unten Cap. 2.

Armuth, wir gewähren ihnen und euch, sie zu tödten ist eine grosse Sünde.

V. (34) Kommt der Unzucht nicht nahe, sie ist schändlich und schlechter Wandel.

VI. (35) Tödtet Niemand, den Allâh unverletzlich gemacht hat, ausser nach Recht; wer freventlich umgebracht worden ist, da haben wir seinen Verwandten Macht gegeben.

VII. (36) Tretet dem Vermögen der Waise nicht zu nahe, ausgenommen was zu ihrem Besten geschieht, bis sie grossjährig geworden ist.

VIII. Haltet den Vertrag (Gottes) inne, es wird darüber Rechenschaft gefordert.

IX. (37) Gebt richtig das Mass wenn ihr messt, und wäget mit richtigem Gewicht, dies ist besser und die schönste Einrichtung.

X. (38) Folge nicht dem, wovon du keine Kunde hast, das Gehör, das Gesicht, das Herz, alles dies wird zur Rechenschaft gezogen. — (39) Wandle auf der Erde nicht übermüthig daher, du kannst doch die Erde nicht spalten und auf die Höhe der Berge nicht gelangen. (40) Das Böse von allem diesem ist bei deinem Herrn ein Gräuel. (41) Dies gehört zu dem, was dein Herr dir von der Weisheit offenbart hat, setze zu Allâh keinen anderen Gott, sonst wirst du mit Schmach und Verstossung in die Hölle geworfen.

Die zweite Redaction ist unstreitig besser durchgearbeitet, einheitlicher und trägt in ihrer feierlichen Einführung etwas von den einleitenden Anordnungen am Sinai. Um sie mit jener zu parallelisiren sei sie wörtlich mitgetheilt.

6, 152: Sprich: Kommt heran, ich will euch vortragen, was der Herr euch anbefohlen hat:

I. Ihr sollt ihm nichts beigesellen,

II. den Eltern Gutes erweisen,

III. eure Kinder nicht tödten aus Armuth, wir gewähren euch und ihnen,

IV. euch der Unzucht nicht nähern, weder öffentlich noch geheim [1]).

V. Niemanden tödten, den Allâh unverletzlich gemacht hat, ausgenommen nach Recht; dies hat er euch befohlen damit ihr verständig werdet.

VI. Kommt dem Vermögen der Waise nicht zu nahe, ausgenommen mit dem, was zu ihrem Besten geschieht, bis sie grossjährig geworden ist,

VII. gebt richtiges Mass und Gewicht — wir legen keiner Seele mehr auf, als sie tragen kann —,

VIII. wenn ihr Aussagen macht, seid gerecht, selbst wenn es ein Verwandter ist,

IX. haltet das Bündniss Allâhs aufrecht — dies hat er euch befohlen, damit ihr daran denkt,

(154) und dass dies meine gerade Strasse ist, folgt ihr, aber nicht anderen Wegen, die euch von seinem Pfade abführen, dies hat er euch geboten, damit ihr gottesfürchtig seid. (155) Dann gaben wir Moses die Schrift vollständig auf die schönste Art und als Entscheidung für jede Sache und als Leitung und Barmherzigkeit, damit ihr Erbarmen findet. —

Die Vergleichung mit dem pentateuchischen Decalog lohnt die Mühe, nur muss dabei von dem Gesichtspunkt ausgegangen werden, dass der Tradition gemäss die Medinenser Juden in dem Satze „Ich bin u. s. w.“ ein Gebot [2]) sahen, während sie sämmtliche Sätze des Bilderverbots ebenfalls als nur ein Gebot betrachteten.

Dass Muḥammed den Decalog mit Vorbedacht in dieser Gestalt veröffentlicht hat, bezeugt er selbst. Merkwürdig aber ist, dass er ihn mit den Wunderzeichen, die Gott Moses auf seine Sendung nach Egypten mitgab und den zehn egyptischen Plagen verwechselt. Das

---

1) Boḫ. III, 240.

2) Al-Chazarî I, 89: Das erste der Zehn Worte ist das Gebot an die göttliche Herrschaft zu glauben; nach Makkôth 26 a.

lag alles in seinem Gedächtniss durcheinander, und er giebt ihm einen confusen Ausdruck in einem Verse, der sich ziemlich am Ende von Sûra 17 befindet (103): Da gaben wir dem Moses neun deutliche Zeichen, frage die Söhne Israels, da er zu ihnen kam, da sagte Pharao zu ihm: „Moses, ich glaube, du bist verhext".

Woher Muḥammed die Zahl Neun hat, ist eigentlich nicht recht ersichtlich. In der zu derselben Periode gehörigen Sûra 27 (v. 12) sind ebenfalls bei Gelegenheit des Auftrages Mosis an Pharao die „neun Zeichen" erwähnt, an welcher Stelle sie sich indessen nur auf die Plagen beziehen können. Sûr. 7, 30 sind fünf davon namhaft gemacht, nämlich Fluth, Heuschrecken, Ungeziefer, Frösche und Blut. Die „Fluth" ist wieder eine Vermengung der noachidischen mit dem Untergange des Pharaonischen Heeres im Rothen Meere, was durch den bei beiden gebrauchten Ausdruck aṭ-ṭûfân bezeugt wird. Die Verwechselung der mosaischen „Wunderzeichen", d. h. der Plagen mit den Gesetzen des Decalog erklärt sich aber zwanglos dadurch, dass beide in gleicher Zahl auftreten; der Verwechselung war sogar schon der Weg gebahnt, da sie beide überhaupt an eine Zahl gebunden sind. Sie führen die Bezeichnung al-'âjât, „Wunderzeichen", welches Wort bekanntlich deswegen auch „Ḳorânvers" bedeutet, weil jeder einzelne als directe Offenbarung ein Wunder ist.

In beiden korânischen Reproductionen des Decalog — denen sich später noch einige kleinere anschliessen — sind indessen nur sieben der pentateuchischen Gebote bezw. Verbote enthalten. Das Fehlen der drei übrigen ist nicht zufällig, sondern motivirt sich auf die einfachste Weise durch die Stellung, die Muḥammed zu denselben einnahm. In dem Satze: Ich bin u. s. w. sah er natürlich kein Gebot, obwohl die rabbinische Tradition, wie gesagt, ein solches herausgelesen hat. Das dritte Gebot, betreffend das Aussprechen des Namens Gottes, ist für ihn geradezu unverständlich, da er im Gegentheil die möglichst häufige

Wiederholung des Ḏikr d. h. der Ejaculationsformel dringend anempfiehlt. Endlich aber ist das Sabbathgebot für ihn völlig überflüssig, da es ihm für nichts anderes als ein Strafgebot gilt. Was Muḥammed vom Sabbath gehört hatte, scheint sich darauf zu beschränken, dass dieser seine Bekenner von allen Arbeiten und vom Reisen abhalte. Er behandelt ihn in folgender mekkanischen Offenbarung (16, 125): Der Sabbath ist denen aufgelegt worden, die über ihn streitiger Meinung gewesen sind, aber der Herr wird zwischen ihnen am Tage der Auferstehung entscheiden über das, worüber sie streiten. — Worauf dieser Streit sich bezieht, ist nicht zu erkennen, wahrscheinlich aber auf das Murren des Volkes in Mârâh, wo es laut der rabbinischen Tradition das Gebot des Sabbath, der in der folgenden Mannahistorie bereits zu respectiren befohlen wird, empfangen haben soll. Diese Tradition lehnt sich an Exod. 15, 25. In einer späteren medinischen Offenbarung bringt Muḥammed den Sabbath direct mit der sinaitischen Offenbarung in Verbindung (4, 153): Wir erhoben über sie den Berg mit ihrem Bündniss und sagten zu ihnen: gehet gebückt in die Pforte, und wir sagten zu ihnen: gehet nicht zu weit am Sabbath, und wir schlossen mit ihnen ein festes Bündniss. — Nimmt man diesen Vers wörtlich, dann erinnert er an Exod. 16, 29. Das Gesetz, am Sabbath nicht weiter als 2000 Ellen zu gehen, ist in Medîna ohne Zweifel bekannt gewesen und wohl auch beobachtet worden. Richtiger erscheint indess die Uebersetzung: Uebertretet den Sabbath nicht. Muḥammed scheint später erfahren zu haben, dass der Sabbath ebenfalls zu den Offenbarungen des Sinai gehöre, da er das Versäumte jetzt erst nachholt. Eine ähnliche Anschauung beherrscht ihn in Bezug auf das Speisegesetz, das er ebenfalls für ein Strafgesetz hielt. Von dieser Anschauung konnte er sich nicht losmachen und sagt darüber (4, 158) in Medina: Durch die Schuld derer so Juden sind ('allaḏîna hâdû), haben wir ihnen gute Dinge verboten, die ihnen erlaubt

gewesen waren und weil sie vom Wege Gottes stark abgewichen sind [1]).

Die durch das Ausfallen der drei bezeichneten Gebote entstandene Lücke wird durch Breitziehen der übrigen und Einflechten anderer nach Gutdüncken ausgefüllt, besonders knüpfen sich in der ersten Redaction längere Betrachtungen an das Gebot der Elternehre. Welche Wichtigkeit er diesem Gebote beilegte, zeigte er, indem er unter Vernachlässigung der übrigen in den beiden medinischen Fragmenten (2, 77—79 und 4, 40) hauptsächlich „Gott niemanden beizugesellen und die Eltern zu ehren“ hervorhob.

In den mekkanischen Redactionen kommt es weniger darauf an, die einzelnen Gebote mit den entsprechenden pentateuchischen zu parallelisiren. Soll dies dennoch versucht werden, so scheint VII (resp. VI) dem Verbote: „Du sollst nicht gelüsten“ zu entsprechen, während das Gebot des richtigen Gewichtes, das im Pentateuch an anderer Stelle selbständig behandelt ist (Deut. 25, 13—19), als Aneignen fremden Gutes wahrscheinlich das Stehlen andeuten soll. In der zweiten Redaction hat dieses Gebot den sonderbaren Zusatz: Wir legen keiner Seele mehr auf, als sie ertragen kann. Sprenger [2]) will durch Aenderung des Textes daraus ein neues Gebot machen, aber kaum mit Recht. Der Gedanke des Abwägens der Strafe nach der Sünde ist im Ḳorân sehr alt und in der ersten mekkanischen Periode (53, 39) als in den „Blättern des Moses“ herstammend bezeichnet, wo zu lesen sein soll, „dass keine tragende (Seele) die Last einer anderen tragen wird“. Der Satz kehrt in mekkanischen Suren in gleichem Wortlaut noch viermal [3]) wieder und kommt in anderer

1) Vgl. darüber Sprenger a. a. O. II, S. 475 ff.

2) A. a. O. II, 484 تكلّف für نكلّف, vgl. 7, 40; 2, 286.

3) 6, 164; 17, 16; 35, 19; 39, 9.

Fassung unzählige Male vor [1]). An Vorbildern für denselben konnte es Muḥammed nicht fehlen. Der Gedanke, dass die Strafe sich genau nach der Sünde zu richten habe, ist bekanntlich sowohl in positivem als negativem Sinne bereits wiederholt im Pentateuch ausgedrückt, unserer Stelle am meisten entsprechend Deut. 24, 16. Muḥammed spricht dies etwas später noch deutlicher aus, indem er (40,43) sagt: Wer Böses gethan hat, der soll nur mit Gleichem belohnt werden, was an Exod. 18, 11 und Deut. 19, 19 anklingt. Er verfährt daher ganz logisch, wenn er solche Betrachtungen an das Gebot des richtigen Gewichtes knüpft.

„Bei Aussagen seid gerecht, selbst wenn es ein Verwandter ist“ (VII) ist Transscription von „Du sollst kein falsch Zeugniss geben wider deinen Nächsten“. Möglicherweise erklärte ihm sein Mentor das pentateuchische רֵעַ durch „Freund“, was ihn zu seiner abweichenden Auffassung veranlasst haben mag.

Als Grundgedanke der ḳorânischen Reproduction des Decalog muss natürlich der gelten, dass Muḥammed denselben soviel als möglich den Gebräuchen und Bedürfnissen der Araber anzupassen bestrebt war. Diesem Streben ist es auch zu danken, dass er in der ersten sehr nachdrücklich verbietet, aus Furcht vor Armuth weibliche Kinder umzubringen, wie es bei den heidnischen Arabern Sitte gewesen war. Er hat diesen grausamen Gebrauch dadurch in der That abgeschafft und sich somit ein nicht geringes Verdienst um die sittliche Hebung der Araber erworben. Von einem anderen Gesichtspunkte ausgehend kann man dann auch sagen: Muḥammed hat den ethischen Theil des Decalog für seine Zwecke verwendet, den rituellen (Aussprechen des Namens, Sabbathgebot) fallen lassen. Es ist beinahe zu verwundern, dass Weil [2])

---

1) 39, 42, 70; 45, 14; 7, 40; 2, 286 u. s. w.

2) Leben Muḥammeds S. 376.

dies bei der Besprechung dieser Stelle nicht herausgefunden hat und in derselben nur „Auswüchse einer Naturreligion" sieht, wenn er auch fühlt, dass Muḥammed diese Gesetze für den Kern der Religion halten mochte. Muḥammed hatte dies so sehr erkannt, dass er, als i. J. 621 zwölf Medinenser bei Gelegenheit einer Pilgerfahrt nach Mekka kamen und ihm huldigten, ihnen die Vorschriften auf den Weg mitgab: Allâh kein Wesen beizugesellen, nicht zu stehlen, keinen Ehebruch zu begehen, die Kinder nicht umzubringen und dem Guten zu gehorchen [1]). Eine weitere Nutzanwendung machte er davon später in Medîna, indem er den Juden vorwarf, dass sie die Gesetze des Decalogs vernachlässigten, in folgenden Sätzen (2, 77): Und da ergriffen wir das Bündniss der Kinder Israels: dienet nur Gott, erweiset Gutes den Eltern, Verwandten, Waisen und Armen, sprechet zu den Menschen Gutes, haltet das Gebet, gebt Almosen, dann wendetet ihr euch ab bis auf wenige und kehrtet um. (78) Da ergriffen wir euer Bündniss: vergiesset nicht euer Blut und vertreibt euch nicht selbst aus euren Wohnungen, darauf machtet ihr das Zugeständniss, während ihr es bezeugtet. (79) Dann aber brachtet ihr einander um und vertriebt einen Theil von euch aus seinen Wohnungen, gewannet über sie die Oberhand durch Schuld und Feindschaft; wenn zu euch Gefangene kamen, kauftet ihr sie los, während doch sie zu vertreiben euch verboten war; wollt ihr an einen Theil der Schrift glauben, einen anderen aber verleugnen? .... u. s. w. Der Vers hat einen historischen Hintergrund. Bei dem Kampfe der 'Ausiten gegen die Ḫazradjiten standen Juden auf beiden Seiten dergestalt, dass die B. Ḳoreiẓa und An-Nadhîr Verbündete der ersteren, die B. Ḳeinoḳâ der letzteren waren. Die Sieger machten sich über die Besitzungen der Besiegten her. Dies war noch wenige Jahre vor der Flucht bei Gelegenheit der Schlacht von Bo'âṯ geschehen. Nach der Schlacht

1) Hiš. p. 239, R. ét. j. 7, p., 122.

pflegten sie, dem religiösen Gebote gehorchend, die gegenseitigen Gefangenen loszukaufen [1]).

Nächst dem Pentateuch — auf dessen weitere Berührungen mit dem Ḳorân wir noch zurückzukommen haben werden — hatte Muḥammed seine Aufmerksamkeit am meisten den Psalmen zugewendet. Seine Bekanntschaft mit denselben ist ebenso alt als die mit dem Pentateuch, was um so weniger zu verwundern ist, als den Juden selbst die Psalmen mindestens ebenso geläufig und eigentlich weit mehr in ihrem Munde waren, da sie sehr wesentliche Bestandtheile der Liturgie ausmachten. Muḥammed setzte sie auch mit der Tôrâ gleichsam auf einen Rang, indem er parallel zu: Wir gaben dem Moses das Kitâb (17, 2) sagt: Wir gaben dem David die Psalmen (17, 57). Neben dem Pentateuch sind die Psalmen das einzige Buch des Kanon, das mit Namen genannt ist, obwohl von anderen sich auch deutliche Spuren darin befinden. Dass die Psalmen einen mächtigen Reiz auf sein Gemüth ausübten, ist leicht verständlich, er citirt sie nicht nur, sondern ahmt sie auch nach. In gewissem Sinne kann das auch von der in unserer Ḳorânsammlung als erste figurirenden Sûra gelten, die mit ihren kurzen Sätzen selbst wie eine Art Psalm aussieht. Ausserdem scheint v. 5: „Führe uns die gerade Strasse“ ein unmittelbarer Reflex von Ps. 27, 11 zu sein. Auf eine sehr frühzeitige Bekanntschaft mit den Psalmen lässt 97, 3 schliessen: Die Nacht der Macht (ليلة القدر) ist besser als tausend Monate, welcher Vers an Ps. 84, 11 erinnert. Ganz ähnlich ist Sûr. 32, 4: Er leitet das Regiment vom Himmel zur Erde, dann steigt es zu ihm auf an einem Tage, dessen Länge tausend Tage währt nach eurer Zählung. Das ist offenbar Ps. 90, 4: denn tausend

1) Vgl. Sprenger III, 7. Sûr. 3, 57 stellt M. sich, an den Decalog anknüpfend, mit den „Schriftbesitzern“ auf gemeinsamen Boden und sucht durch Erinnerung an den gemeinsamen Monotheismus freundschaftlich auf sie einzuwirken.



Jahre sind vor dir wie ein Tag — was noch deutlicher, wie Geiger[1]) bereits herausgefunden hat, Sûr. 22, 46 ausgesprochen ist. Dies alles verräth eine verhältnissmässig frühzeitige Kenntniss der Psalmen. Was von denselben Muḥammed aber besonders anziehen musste, waren die in denselben enthaltenen Schilderungen der Natur und die daran geknüpfte Verherrlichung des Schöpfers. An sich ist es nicht mehr als natürlich, dass Muḥammed das Walten der Natur und deren dem Menschen dienstbare Erzeugnisse seinen Zuhörern in möglichst prächtigen Farben vorführen und ihnen den vielfachen Nutzen auseinandersetzen musste, den Thier-, Pflanzen- und Mineralreich dem Menschen gewähren.[2]) Ohne äussere Anregung war ihm das nicht möglich, und da die Umgebung von Mekka ihm dieselbe keineswegs geben konnte, hätte er allenfalls von seinen Reiseerinnerungen zehren können. Aber auch dann würde das Register nicht gross geworden sein. Sprenger[3]) übertreibt wohl ein wenig, wenn er Muḥammed jedes Talent für beschreibende Poesie abspricht; er beweist hinreichende Phantasie, was ihm fehlte, waren Schulung und Form. Für diese aber boten die Psalmen die glücklichste Directive, selbst zur Behandlung solcher Naturerscheinungen, die er, was den Stoff anlangt, in originaler Schilderung geben konnte.

Die Naturbeschreibungen des Ḳorân kennzeichnen eine ziemlich für sich abgeschlossene Phase der oratorischen Leistungen Muḥammeds und liegen dicht beisammen in den Sûren der letzten mekkanischen Periode. Die ältesten noch unbeholfenen Stücke dieser Art sind Sûra 88, 17—20, wo er sehr passend bei den Kamelen anknüpft, ausserdem 78, 6—16. Mehr durchgearbeitet sind dann die An-

1) A. a. O. S. 78.

2) Noch deutlicher in der medinischen Stelle 2, 159, wo er ohne alle Poesie die Natur von der nutzbringenden Seite schildert.

3) A. a. O. II, 429.

fänge von Sûra 10 und Sûra 11. Bemerkenswerth ist daselbst v. 9: Er ist es, der die Himmel und die Erde in 6 Tagen geschaffen hat, und sein Thron ist auf dem Wasser — welche Worte anklingen an Gen. 1, 2 und Ps. 104, 3. Wenn wir den Spuren des letztgenannten Psalms im Ḳorân begegnen, so ist das kein Wunder. Sein Ansehen, wie seine liturgische Verwendung waren bei den Juden allezeit sehr gross, und es würde beispielsweise nicht zu verwundern sein, wenn sie mit demselben den ḳorânischen Offenbarungen gegenüber geradezu sich gebrüstet und ihn dem Propheten als Gegenstück vorgehalten hätten. Muḥammed hat ihn ohne Zweifel gekannt, und er giebt unzweifelhafte Proben davon im ersten Theil von Sûra 16, aber in der Weise, dass er die Natur in denjenigen ihrer Producte schildert, die dem Menschen von Nutzen sind. Daran anknüpfend ermahnt er die Menschen zur Dankbarkeit, und als Folge zur Anerkennung Allâhs. Ich stelle die parallelen Verse zusammen[1]).

(1) Gekommen ist das Walten Allâhs, ihr könnt es nicht beschleunigen; er ist hoch erhaben über das was ihr (ihm) beigesellt — (I) Du bist sehr gross ....

(2) Er sendet die Engel mit dem Rûḥ von seinem Walten auf wen er will von seinen Dienern[2]): warnt, dass es keinen Gott giebt ausser mir, also fürchtet mich.

1) Die römischen Ziffern beziehen sich auf den Psalm.

2) Die Frage über das Wesen des Rûḥ beschäftigte ihn schon früher (vgl. S. 10), ohne dass er zur Klarheit gelangen konnte, deswegen sagte er an einer älteren Stelle (17, 87): Sie werden dich auch über den Rûḥ befragen; sprich: der Rûḥ gehört zum Walten meines Herrn, aber ihr habt von der Kenntniss nur wenig empfangen (vgl. unten). In 16, 2 versteht Sprenger (II, 233) unter Rûḥ die Inspiration, unter den „Dienern" die Inspirirten. Das Verständniss der Stelle ist aber damit um nichts gefördert, noch weniger durch die Wiederholung der Offenbarung in 40, 15: „Er wirft den Rûḥ von seinem Walten auf wen er will von seinen Dienern", obwohl hier durch die Vereinfachung entschieden mehr Klarheit herrscht.

Der Anfang dieses Verses ist nicht ganz klar, vielmehr schleppend und sehr wahrscheinlich nichts als die missverständliche Uebersetzung von IV. Das im Ps. vorkommende רוחות erklärte Muḥammed sich als den ihm längstbekannten Rûḥ, ohne zu wissen, dass das Wort im Psalmvers „*Winde*“ bedeute — wir werden sehen, wie er sich später verbessert —, מלאכיו übersetzt er gleichfalls durch etwas ihm längst bekanntes, nämlich durch *Engel*, während „von seinen Dienern“ an משרתיו anklingt.

Ehe wir Sûra 16 weiter verfolgen, sind zwei andere Offenbarungen zu vergleichen, bei denen die ersten Verse von Ps. 104 noch deutlicher hindurchschimmern (27, 60): *Preis sei Allâh* und Heil auf seine Diener, die Allâh ausgewählt hat . . . . (35, 1) *Preis sei Allâh*, dem Schöpfer der Himmel und der Erde, der die *Engel zu Boten* macht mit zwei, drei und vier Flügeln . . . . — Das sind offenbar Anklänge an Ps. 104, 1 vermengt mit Erinnerungen aus Jes. 6, 2 — (Sûra 27, 64): Wer ist es, der euch führt in den Finsternissen des Festlandes und des Meeres, und *wer sendet die Winde als frohe Boten*? . . . (35, 10): Allâh ist derjenige, der *die Winde sendet*, dass sie [1]) Wolken herantreiben u. s. w. (Ps. 104, 3).

(16, 3) Er hat die Himmel und die Erde in Wahrheit erschaffen, erhaben ist er über das, was sie ihm beigesellen . . . (II) Er spannt den Himmel aus wie einen Teppich, (III) wölbt auf dem Wasser seine Söller. —

(5) Und die Thiere hat er für euch erschaffen, sie gewähren euch Kleidung und allerlei Nutzen, und von ihnen esst ihr. (6) Ihr habt durch sie Schmuck, wenn ihr sie Abends nach Hause und Morgens auf die Weide treibt. (7) Sie tragen eure Lasten in ein Land, das ihr früher nicht anders als durch Beschwerden eurer Person erreicht habt [euer Herr ist milde und barmherzig]. (8)

1) Vgl. 30, 47.

Und die Pferde und Maulthiere und die Esel, darauf zu reiten und zum Staat [er schafft, was ihr nicht kennt] = IX, XIV, XXI, XXII, XXIII. Es ist allerdings dabei zu bemerken, dass im Psalm wilde Thiere aufgezählt sind, während Muḥammed nur die zahmen berücksichtigt, die dem Menschen Nutzen bringen, was im Psalm v. 14 und 15 angedeutet ist.

(10) Er sendet vom Himmel Wasser für euch davon zu trinken, und durch dasselbe wachsen Pflanzen, wo ihr (euer Vieh) weidet. (11) Er lässt euch durch dasselbe wachsen die Saat, den Oel-, den Palmbaum und die Trauben und Früchte aller Art, darin liegt ein Zeichen für Leute, welche nachdenken. (12) Und er hat euch die Nacht und den Tag bezwungen, und die Sonne und den Mond und die Sterne bezwungen durch seinen Befehl — darin liegt ein Zeichen für Leute, die verständig sind. (13) Und was er auch auf der Erde in mannigfachen Farben geschaffen hat, — darin liegt wahrlich ein Zeichen für Leute, die daran denken = XIII, XIV, XV, XVI, XIX, XX. — (27, 61): Wer ist es, der die Himmel und die Erde geschaffen und euch vom Himmel Wasser herabgesendet hat, wir haben durch dasselbe Gärten voll Pracht wachsen lassen, deren Vegetation ihr nicht wachsen lassen könnt. — (35, 10): . . . . wir giessen es auf todtes Land, sodass wir dadurch die Erde beleben nachdem sie todt war. (14) Er lässt eintreten die Nacht in den Tag und lässt eintreten den Tag in die Nacht und hat die Sonne und den Mond bezwungen, ein jedes geht zu seinem vorgezeichneten Ziele . . . .

(14) Er ist es, der das Meer bezwungen hat, damit ihr von ihm frisches Fleisch esset und Schmuck daraus gewinnet, in den ihr euch kleidet, und du siehst die Schiffe es durchschneiden, damit ihr von seiner Wohlthat erlanget, und vielleicht seid ihr dankbar = XXV, XXVI. — (27, 64 s. oben) — — (35, 13): Nicht sind die beiden Meere einander gleich, dies ist süss, angenehm, reichlich sein Trunk,

jenes ist salzig, bitter, von jedem esst ihr frisches Fleisch und gewinnet daraus Schmuck, in den ihr euch kleidet, und du siehst die Schiffe es durchschneiden, damit ihr von seiner Wohlthat erlanget, und vielleicht seid ihr dankbar.

(15) Und er hat auf die Erde feste Punkte gesetzt, dass sie bewegt werde [1]) mit euch und Wege und Ströme, damit ihr geführt werdet = V — (27, 62): Wer ist es, der die Erde zu einem festen Wohnsitz gemacht hat, sie von Strömen durchschneiden liess, auf sie feste Punkte gesetzt und zwischen beiden Meeren eine Scheide eingerichtet hat? [2]) = X. —

Die Uebereinstimmung ist an manchen Stellen so gross, dass ein blosser Zufall nicht mehr angenommen werden kann, und an sich hat es nichts Unwahrscheinliches, dass Muḥammed den ohne Zweifel öfter gehörten Psalm in seiner Weise verwerthet und seine Ermahnungen daran geknüpft hat.

Von anderen Psalmen sind berücksichtigt: in Sûra 16, 20: Diejenigen (Götter), welche sie ausser Allâh anbeten, schaffen nichts, während sie geschaffen worden. (21.) Todt, ohne Leben, und wissen nichts = Ps. 115, 4. — Sûra 55 beginnt mit einer Naturschilderung — ähnlich der von Sûra 16 —, erinnert aber in ihrer Anlage an Ps. 136, der in der jüdischen Liturgie ebenfalls einen wichtigen Rang behauptet. Muḥammed scheint auf diese Sûra besonderes Gewicht gelegt zu haben, da er sie nach einer bei Sprenger [3]) mitgetheilten Tradition die „Braut der Sûren“ genannt haben soll. Beiläufig sei erwähnt,

---

1) Boḥ. III, 269 تميد تكفّاء. Der Vers ist auch nicht ganz klar, da man noch eine Negation erwarten sollte; es soll vielleicht heissen: dass sie durch die Stützen vor dem Auseinanderfallen bewahrt werde; vielleicht liegt darin ein Missverständniss von בל תמוט des Psalms.

2) Nach den Ueberlieferungen älter, jedenfalls einfacher und darum klarer.

3) A. a. O. II, 219.

dass Ps. 136 in der rabbinischen Tradition den Namen הלל הגדול führt. — Sûra 7, 178: Auch haben wir für die Hölle viele von den Djinnen und Menschen geschaffen, sie haben Herzen, mit denen sie nicht verstehen, sie haben Augen mit denen sie nicht sehen, sie haben Ohren mit denen sie nicht hören, sie sind wie das Vieh, aber sie gehen noch mehr irre, das sind die Sorglosen. = Ps. 115, 5—7; 135, 16—17. Beide Stellen waren ausserordentlich populär.

In einer der letzten mekkanischen Stellen sind deutliche Spuren der Verwendung von Versen von Ps. 1 sichtbar, der zweifellos vor allen anderen zu den populärsten gehörte. Sûra 14, 29: Hast du nicht gesehen, wie Gott als Gleichniss gebraucht hat ein gutes Wort, [welches ist] wie ein guter Baum, dessen Wurzel feststeht und dessen Zweig bis an den Himmel reicht. (30) Er giebt seine Früchte zu jeder Zeit mit dem Willen seines Herrn — Allâh stellt den Menschen die Gleichnisse auf, vielleicht denken sie darüber nach. (31) Und das Gleichniss eines schlechten Wortes ist wie ein schlechter Baum, der aus der Erde herausgerissen ist und keine Festigkeit hat. — Ps. 1, 3. Und er wird sein wie ein Baum, gepflanzt an den Wasserbächen, der seine Frucht giebt zu seiner Zeit, dessen Laub nicht welkt und dem alles geräth, was er trägt. — Der Psalmist lässt hier den Vergleich fallen, während Muhammed denselben (v. 31) weiter ausführt. V. 21 derselben Sûra lautet: Das Gleichniss derjenigen, die ihren Herrn leugnen, ist: ihre Werke sind wie Asche, die der Wind verweht an einem stürmischen Tage .... Ps. 1, 4: Nicht also die Bösen, sondern wie die Spreu, die der Wind verweht. Aus „ihre Werke" (أعمالهم) und der Kehrseite des Vergleiches mit dem Baume geht die Wahrscheinlichkeit einer Berührung mit Abôth 3, 12 hervor: .... ein jeder, dessen Weisheit grösser ist als seine Werke, gleicht einem Baume mit vielen Zweigen, aber wenig Wurzeln, der Wind kommt und reisst

ihn heraus ... Es folgt die Umkehrung des Gleichnisses auf Grund von Jer. 17, 8 = Ps. 1, 3. Schliesslich sei noch erwähnt Sûra 21, 105, welcher Vers bereits längst in Ps. 37 wiedergefunden ist [1]), von dem die Verse 9, 11, 18, 24 und 34 den gleichen Gedanken ausdrücken. Der Gedanke war ebenfalls sehr populär, da er in dem Gewande von Jes. 60, 21 und Spr. 8, 21 mehrfach in der Mišnâh (Sanh. 10, 1, ʻUkzin 3, 12) verarbeitet worden ist.

Weniger populär als die Psalmen sind ihrer Natur nach die prophetischen Bücher, von denen sich in den mekkanischen Sûren daher auch nur wenige Stellen angedeutet finden. Was von ihnen in diesen Theil des Ḳorân gekommen ist, scheint den Umweg der Liturgie oder des öffentlichen Vortrages genommen zu haben. Das erste ist jedenfalls geschehen bei Sûra 35, 1 [2]) = Jes. 6, 2; v. 3 ward eins der wichtigsten Stücke des täglichen Gebetes, v. 10 begegnet uns in Sûra 6, 46: Sprich, habt ihr gesehen, wenn Allâh erfasst hat euer Hören und euer Sehen und hat eure Herzen verschlossen ....?

Ganz im Geiste der alten Propheten sind die ḳorânischen Aussprüche gehalten, welche das Anbrechen des jüngsten Tages durch Posaunenschall ankündigen lassen, in gleicher Weise auch die Verkündigung der Auferstehung mit den dieselbe begleitenden Naturereignissen (36, 51): Und es wird in das Horn geblasen, siehe da eilen sie aus den Gräbern zu ihrem Herrn. (53) Nur ein Schall, da sind sie allesammt zu uns versammelt. Jes. 27, 13 und ähnliche Stellen scheinen für diese Aeusserungen die Grundlage abgegeben zu haben. Ebenso verhält es sich mit den ḳorânischen Offenbarungen über das Abtragen der Berge am Tage des jüngsten Gerichtes. Die wichtigste Stelle ist 20, 105: Sie werden dich über die Berge befragen,

---

1) Sprenger II, 445 versteht sonderbarerweise darunter Egypten.

2) Siehe S. 30.

sprich: mein Herr wird sie von Grund aus zerstören, (106) so dass er sie eben und flach zurücklassen wird, du siehst an ihnen weder Krümmung, noch Unebenheit. Dieser Gedanke befindet sich ebenfalls an verschiedenen Stellen des Jesaia 2, 12—15; 40, 4. Die bereits mehrfach vorgekommene Verbindung alttestamentlicher Verse mit Stellen der Mišnâh ist nicht zufällig, es scheinen im Gegentheil gewisse Theile des Kanon — worauf wir noch zurückzukommen haben werden — lediglich durch deren Behandlung in der Mišnâh und im Talmûd zur allgemeinen Kenntniss gekommen zu sein. Dies gilt allerdings vornehmlich von den populäreren Abschnitten der „mündlichen Lehre“, unter denen wiederum die Pirḳê Abôth den obersten Platz behaupten. Muḥammed lässt die Propheten der alten widerspenstigen Völkerschaften schon in sehr frühen Offenbarungen sagen: Ich verlange dafür von euch keinen Lohn, mein Lohn liegt nur dem Herrn der Welten ob (26, 109, 127, 145, 164, 180 u. a. m.). Man wird hierbei an den Spruch Abôth 1, 3 erinnert: Seid nicht wie Knechte, die dem Herrn dienen um Lohn zu empfangen, sondern seid wie Knechte, die dem Herrn dienen nicht um Lohn zu empfangen. — Wenn Muḥammed diesen Spruch benutzt hat, so hat er ihn jedenfalls etwas vergröbert, da der von demselben bekleidete Gedanke ohne Frage für seine Zuhörer, vielleicht auch für ihn selbst, zu fein war. Deutlicher und verwendbarer ist für ihn der Gedanke, dass diese Welt nur ein vorübergehender, jene aber ein dauernder Aufenthalt sei (40, 42; 13, 26; wiederholt 47, 38; 9, 38), was ziemlich gleichlautend ausgesprochen ist Abôth 4, 21. Diese Welt gleicht der Vorhalle [לפרוזדור Buxt. πρόθυρον], vor der künftigen Welt, bereite dich in der Vorhalle vor, um in den Palast eingelassen zu werden. — Schliesslich sei noch auf die bereits von Geiger[1]) mit Abôth 5, 24 in Zusammenhang gebrachte Stelle Sûra 46, 14 hingewiesen. Die Anlehnung ist ziemlich zweifellos.

1) A. a. O. S. 90, 92.

Um das Bild der in den mekkanischen Theil des Ḳorân eingedrungenen fremden Elemente nach Möglichkeit zu vervollständigen, seien noch mehrere Ausdrücke aufgezählt, die nebst den von denselben gedeckten Begriffen theils dem Alten Testament, theils dem späteren, sowohl jüdischen als christlichen Schriftthum entnommen sind. Einige von ihnen sind in ihren Wurzeln, zuweilen sogar in derselben Nominalbildung, theils ursprünglich in der Sprache vorhanden, theils schon vor Muḥammed ins Arabische eingedrungen; manche hingegen erweisen sich als völlig neu. Einer der ältesten dieser Begriffe ist das Sûra 85, 22 gebrauchte لَوْح, das dem hebr. לוח entspricht: „Vielmehr ist er ein erhabener Ḳorân, (23) auf einer wohlverwahrten Tafel". An diesem Worte ist die Umwandlung in sofern deutlich zu erkennen, als eine noch ältere Offenbarung auf eine ursprünglich ganz entfernt liegende Bedeutung hinweist. 74, 29: Verbrennend (لوّاحة) das Fleisch. Noch deutlicher ist das zu ersehen aus der Darstellung 7, 142 ff., wo, beiläufig bemerkt, aus الالواح hervorzugehen scheint, dass Muḥammed die Zweizahl der alttestamentlichen Tafeln unbekannt war, weil im Hebräischen der Dual nicht die gleich strenge Verwendung hat wie im Arabischen. Die Erklärer haben das Wort nicht verstanden, Beidhâwî kommt der Wahrheit insofern etwas näher, als er auch die Lesart لُوح anführt und erklärt وهو الهوى يعنى ما فوق السماء السابعة الذى فيه اللَّوْح (85, 22). 54, 13 in der Erzählung von der Arche des Noah bedeutet al-alwâḥ *Bretter*. — Weil in der Nähe stehend sei hier gleich das nur 7, 153 vorkommende نسختها besprochen, welches wie sein aramäisches Mutterwort נוסחא *Wortlaut* bedeutet. Die ursprüngliche Bedeutung von نسخ ist dieselbe wie Deut. 28, 63, Esr. 6, 11 *evellere* und ebenso gebraucht in den medînischen Stellen 2, 100

und 22, 51. Die mekkanische Stelle 45, 28 ist jedenfalls ein Derivat von dem in derselben Periode gebrauchten Nomen 7, 153. Der Ausdruck בנוסחא אחרינא „in anderer Lesart" ist eine in rabbinischen Schriften oft gebrauchte Redensart, vielleicht entstanden, weil jeder abweichenden Lesart die Streichung und Verbesserung einer anderen zu Grunde liegt.

Ein ebenfalls in seiner localen Bedeutung fremder Ausdruck ist das in einer sehr frühen Offenbarung vorkommende المؤتفكة als Bezeichnung für die zerstörten Städte Sodom und Gomorra. Obwohl diese Bildung in der Abwandlung von افك auch nach echt arabischem Sprachgebrauch dieselbe Bedeutung haben könnte, ist es doch zweifellos, dass der korânische Ausdruck nach Analogie von Gen. 19, 21, 25, 29, Jes. 13, 19, Jer. 20, 16, Amos 4, 11, Klagel. 4, 6 u. s. w. geformt ist. Die biblischen Namen der zerstörten Städte waren Muhammed allem Anschein nach nicht bekannt; die Commentatoren erklären d. W. im Hinblick auf Kor. 15, 73 durch المنقلبات.

Neben dem althergebrachten Allâh weist der Korân noch eine Reihe anderer Bezeichnungen für Gott auf, die natürlich fremden, vornehmlich aramäischen Quellen entlehnt sind. Die ältesten derselben sind ربّ العالمين „Herr der Welten" und الحىّ „der [ewig] Lebende." Das erste ist bereits gebraucht in der sehr alten Stelle 26, 15, das zweite wenig jünger, beide nebeneinander 40, 67. Die Bezeichnung *rabb-ul-'âlamîn* war unter Juden und Christen sehr stark verbreitet, bei den ersteren besonders in Gebeten; in der christlichen Litteratur z. B. im Jubiläenbuch c. 31 *(gzîa 'âlamât)*, Henoch 81, 10 *(egzîa 'âlamât)* und im syrischen Baruch 5, 2 *(mârâ 'âlmâ)*. Die aramäische Grundbezeichnung ist רבון העולם oder רבון העולמים. Beiläufig sei noch bemerkt, dass das korânische 'âlam *Welt* ebenfalls nichts anderes ist, als das hebräische עולם. Der

Name الحىّ 40, 67 und الحىّ القيّوم[1]) wie Dan. 6, 27 מלך אל חי וקים רם, Hagîga 13a אלהא חיא וקים לעלמין ודנשא. ‘Amr b. Mas‘ûd liesst *ḳajjâm*. In der ziemlich alten Stelle 25, 60 erklärt Muḥammed selbst الحىّ durch الذى لا يموت. Sûra 10, 32 und 30, 18 ist es in seiner eigentlichen arabischen Bedeutung gebraucht. Uebrigens scheint الحىّ als Gottesname unmittelbar adoptirt zu sein aus אל חי, Muḥammed hat das erste Wort als Artikel gehört. — Die Bezeichnung Gottes durch الرحمٰن ist eine der häufigsten neben Allâh und eben so alt als häufig (26, 4; 78, 37, 38 u. s. w.). Der Ursprung ist das aramäische רחמנא. Targ. Exod. 34, 6, im Talmûd fast ausschliessliche Bezeichnung für Gott. Sprenger's[2]) Vermuthung, dass ar-Raḥmân *Christus* bedeute, ist unrichtig. Im Palmyrenischen und Syrischen (fast ausschliesslich Ephraim) kommen רחמנא als Bezeichnung Gottes vor, und den Juden aramäischer Mundart war es schon deswegen geläufiger, als alle anderen Gottesbezeichnungen, weil sie den eigentlichen Gottesnamen für den täglichen Gebrauch möglichst vermieden. Welche Schwierigkeit Muḥammed sich durch die Einführung dieses Namens geschaffen hatte, geht hervor aus 17, 40 (Beidhâwî). Zur Geschichte des Ursprungs von ar-Raḥmân — das ausser an zwei Stellen (2, 158 und 59, 22) nur in mekkanischen Sûren vorkommt — sind einige Verse aus Sûra 25 wichtig. (64) Die Diener des Raḥmân sind die, die demüthig auf Erden wandeln, wenn die Heiden sie anrufen, sagen sie: Friede (65) und die gebeugt und stehend für ihren Herrn Nachts wachen. — Vgl. Deut. 6, 7. — (68) Die ausser Gott keinen

1) Die Aussprache al-ḳajjûm zeigt ausserdem, dass die Juden des Ḥidjâz das Kamez wie o zu sprechen pflegten.

2) II, 202.

anderen Gott anrufen, Niemanden tödten, dessen Leben Allâh unverletzlich gemacht hat, ausser nach Recht und Gesetz und keine Unzucht treiben .... (72) die kein falsches Zeugniss abgeben. Wir finden hier ein Stück Decalog, das allem Anschein nach kaum jünger ist, als die oben angeführten Redactionen. Der Ursprung der Bedeutung von *ar-Raḥmân* kann demnach kaum noch zweifelhaft sein. — Eine andere Gottesbezeichnung ist قابل التوب, „der die Busse annimmt" (40, 2) = הרוצה בתשובה in dem sehr alten Gebet der sogen. „Achtzehn Segenssprüche"; Abôth 4, 13: „Busse (תשובה) und gute Werke sind wie ein Panzer vor der Strafe" neben zahlreichen anderen Stellen. Ḳor. 42, 24 وهو الذى يقبل التوبة. Die ḳorânische Wurzel *tâba* ist entlehnt aus der aramäischen תוב; Targ. Jer. Gen. 4, 24: ארום קין דחב ותב בתיובתא. Die entsprechende arabische Wurzel ist *ṯâba*. Die hebräische Wurzel שוב spaltet sich im Arabischen in zwei Stämme, deren erster in der Bedeutung „zurückkehren" alt ist, während der andere erst mit dem Kennenlernen des Begriffes der Busse hinzukam. Im Hebräischen ist „Busse thun" selbst erst ein secundärer Begriff. Ḳor. 40, 7 تابوا, 11, 3 توبو اليه von den Menschen, فتاب عليكم von Gott (73, 20; 2, 183 medînisch) wie Mal. 3, 7. In medînischen Stellen wird Gott توّاب „Busse annehmend" (24, 10; 49, 12 u. s. w.) genannt. — ثاب bedeutet „vergelten" (83, 36 = Ps. 18, 21; Spr. 12, 14). — Vgl. Ḳor. 25, 71.

Das ausserordentlich häufig vorkommende روح القدس „der heilige Geist" ist unmittelbar von den Christen entlehnt; die Wurzel قدس mit dem Begriffe der Heiligkeit ist aus dem Aramäischen ins Arabische gekommen, aber wahrscheinlich schon vor Muḥammed. Er scheint aber die Bedeutung von *ar-Rûḥ* nicht klar erkannt zu haben, wenn er sagt (17, 87): Sie werden dich auch über den Rûḥ fragen; sprich: Der Rûḥ gehört zu dem Walten meines

Herrn .... (s. Ḳor. 16, 2 und S. 29 Anm. 2). Muḥammed lernte den Rûḥ sehr früh (97, 4) kennen und glaubte ihn später persönlich auffassen zu müssen, entgegen der älteren Auffassung. 79, 16 المقدّس *geheiligt* (20, 12) ist jedenfalls unmittelbar davon abgewandelt, hingegen ist الملك القدّوس *der heilige König* (59, 23; 62, 1) ein erst in Medîna kennen gelernter und dem Gebetbuche der Juden entlehnter Begriff (המלך הקדוש), vgl. Ps. 89, 19.

Völlig neu im Ḳorân ist بور *ungelehrt* (25, 19 mekkan., 48, 12 medin.), beidemal in der Redensart قوما بورا, *unwissendes Volk,* wahrscheinlich Uebersetzung von עם הארץ *Unwissender* (Abôth 2, 6): אין בור ירא חטא ולא עם הארץ חסיד.[1]) „Ein leerer Mensch kann nicht sündenscheu, ein Unwissender kann nicht fromm sein". Im Munde der Juden war עם הארץ zweifellos ausserordentlich geläufig, nicht minder häufig wohl auch das aram. בור. Die Seltenheit des Ausdrucks im Ḳorân trotz zahlreicher Gelegenheit ihn zu brauchen, zeigt aber, dass derselbe Muḥammed nicht sehr geläufig geworden ist, er wendet öfter das dasselbe besagende *'Ummij* an, welches, wie Geiger bereits gefunden hat, die eigentliche arabische Uebertragung von *'Am hâ'ârez* darstellt. Die Commentatoren haben بور nicht verstanden, deswegen sagt Beidhâwî: مصدر وُصف به ولذلك يستوى فيه الواحد والجمع او جمع بائر كعائذ وعوذ. Aehnlich Baghâwî.[2])

Sûra 7, 160 Wir theilten sie in 12 Stämme (أسباطا).

---

1) Vgl. Grünbaum in ZDMG, XXXIX, 577.

2) Im ḳorânischen Sinne weiter verwendet durch Ḥassân b. Ṯâbit in einem Gedichte auf die Besiegung der B. Ḳoreiẓa (Diwân ed. Tun. p. 45).

هم اوتوا الكتاب فضيّعوه فهم عمى من التورية بور

Sie sind die Besitzer der Schrift, aber sie haben sie verderbt, so dass sie blind sind von der Tôrâ, unwissend.

Dass Muḥammed *al-'Asbâṭ* (4, 161) für einen Personennamen gehalten habe, wie Sprenger will, ist durchaus unwahrscheinlich, da die ersterwähnte mekkanische Stelle keinen Zweifel lässt, dass er die Stämme meint. Sadjastânî [1]) erklärt es richtig als die *Ḳabâ'il* der Söhne Jacobs, Sing. *sibṭ*. Baghawî hingegen hat es völlig missverstanden, indem er von der an sich schon durch das Missverständniss des Wortes entstandenen und gebräuchlichen Bedeutung Sippe ausgeht und erklärt: Sie wurden *Asbâṭ* genannt, weil jeder von ihnen zahlreiche Nachkommenschaft hatte; der *Sibṭ* eines Mannes sind seine Enkel, wie Ḥasan und Ḥusein das *Sibṭ* des Propheten sind u. s. w. — In demselben Verse sind genannt المنّ والسلوى „das Manna und die Wachteln". Das erstere hat Muḥammed nicht verstanden und hielt es wahrscheinlich für eine Nachbildung der arabischen Wurzel منّ „Wohlthat erweisen" (26, 21), das letztere ist ebenfalls nichts anderes als das hebr. שלו (Exod. 16, 13). Wäre السلوى arabisch, so hätte es ش haben müssen; zu Grunde liegt die aramäische Form ܣܠܘܝ.

Sûra 81, 25, also an einer sehr frühen Stelle, ist الشيطان *der Satan* genannt. Das Wort ist nicht arabisch, sondern aus dem hebr. שטן umgebildet etwa in der Bedeutung von Zach. 3, 1 und bei Ijjôb. Den Einfluss der jüdischen Legende verräth, dass Muḥammed die Schlange des Paradieses *aš-Šaiṭân* nannte, und diesen Begriff später auch auf Menschen überträgt, wie 1. Kön. 11, 14, 23. *'Iblîs* hingegen bedeutet speciell den Teufel und wird von Geiger richtig durch *διάβολος* erklärt [1]). — Aus dem Aramäischen, wenn auch lange vor Muḥammed, aufgenommen ist ferner سجد (Moall. des 'Amr, Ende), das dem hebr. השתחוה entspricht.

Keiner bestimmten Periode angehörig ist المسكين

1) Ḥ. Ḫ. 8616.
2) A. a. O. S. 100. Vgl. Grünbaum, ZDMG XXXIX, 583.

der Arme = מסכן (Koh. 4, 13; Deut. 8, 9), Targ. Deut. 15, 11 für אביון, Koh. 5, 7 für רש. Da es ziemlich frühzeitig (18, 78; 17, 28) im Ḳorân vorkommt, ist es wahrscheinlich, dass es schon vor Muḥammed ins Arabische eingedrungen ist. Die Fremdartigkeit erhellt schon aus der Schwierigkeit, die es den Erklärern bereitete. Sadjastânî sagt: es ist der, den die Armuth in Ruhezustand versetzt hat (الذى سكّنه الفقر), d. h. sie hat seine Beweglichkeit vermindert. Das Wort hat bekanntlich weitere Wanderungen gemacht und erscheint als mesquin und meschino im Französischen und Italienischen[1]). In 3, 108, also an ziemlich später Stelle, hat Muḥammed daraus das Wort المسكنة *die Armuth* gebildet. Ueber das äusserlich mit der Wurzel سكن zusammenhängende שכינה hat Geiger bereits das Nöthige gesagt.[2])

Eines der wichtigsten Worte im Ḳorân ist النبىّ, *der Prophet*, das trotz seiner Häufigkeit ein entlehnter Begriff ist. Zu bezweifeln ist allerdings, ob dies erst durch Muḥammed geschehen ist; wahrscheinlich ist es schon vor ihm ins Arabische gekommen. Das Wort hat eine lehrreiche Statistik. Im Verhältniss zu seiner Wichtigkeit erscheint es zum ersten Mal an ziemlich später Stelle in der zur zweiten mekkanischen Periode gehörigen Sûra 37, 112; in mekkanischen Sûren kommt es sonst im Ganzen 17 mal vor, davon 9 mal in Sûra 19. Die grosse Mehrheit des überhaupt über 70 mal gebrauchten Wortes gehört den medînischen Sûren an. Beachtenswerth ist ferner der Umstand, dass der plur. fract. أنبياء nur fünfmal und zwar an medînischen Stellen vorkommt, d. h. dass Muḥammed erst spät mit dem Worte genügend vertraut wurde, um es ganz als arabisches zu behandeln, sonst ist immer der pl. san. gebraucht. Das Wort ist natürlich das hebr.

1) Vgl. Grünbaum ZDMG, XXXI, 303.

2) A. a. O. S. 54.

נביא, das hier in arabisirter Gestalt auftritt. نباء bedeutet *hoch sein* in II *berichten*, was Muḥammed noch in sehr später Stelle (5, 65) festgehalten hat. Das Wort נביא hat sicherlich die passive Bedeutung [1]) *Angeredeter* d. h. von Gott und selbstverständlich zum Zwecke weiterer Mittheilung an die Menschen; נבא bedeutet dann „das Amt eines נביא ausüben", wie כִּהֵן das eines כהן (Exod. 28, 41 u. a.). Im Ḳorân werden auch die Patriarchen نبيّ genannt (Jsâḳ 37, 112, Abraham 19, 42 u. s. f.) vgl. Gen. 20, 7, wo doch nur der unmittelbare Verkehr mit Gott angedeutet ist. النبوّة *die Prophetie* (6, 89; 3, 73) ist ein späterer, innerhalb der neuen Bedeutung weiter gebildeter Nominalbegriff.

Abraham führt ausserdem mit einer gewissen Ausschliesslichkeit das Epitheton *Ḥanîf*, das zum ersten Mal in der letzten mekkan. Periode gebraucht ist. *Ḥanîf* ist ebenfalls kein arabisches Wort, sondern wahrscheinlich durch die syrischen oder arabischen Christen vermittelt, die damit die Heiden bezeichneten. Der Ursprung ist im aramäischen חנף „Heuchler". Sôtâ 42a sind zusammengestellt כת לצים כת חנפים כת שקרים כת לשון הרע „die Klassen der Spötter, Heuchler, Lügner, Verläumder". Im Ḳorân hat *Ḥanîf* aber nicht diese Bedeutung sondern steht fast immer im Gegensatz zum Götzendienst. Muḥammed dirigirt mithin den Begriff auf die Seite des Verleugnens des Polytheismus und macht für Abraham daraus einen religiösen Standpunkt, den zu gewinnen er auch seinerseits ermahnt (30, 29). Ferner präcisirt er den Begriff sehr genau in einer Stelle, wo er auseinandersetzt, wie er den *Ḥanf* aufgefasst wissen will (3, 60): Abraham war weder Jude noch Christ, sondern ein Ḥanîf, ein Moslim und gehörte nicht zu den Götzendienern. Der Vers ist eine Antwort auf den vorhergehenden, aus dem hervorzu-

1) Vgl. Hoffmann-Redslob, Bibell. II, 204, vgl. Ἐνϑονσιάζειν, δαιμονᾶν.

gehen scheint, dass die Juden und Christen Abraham als Patriarchen für sich allein in Anspruch nehmen wollten. Muḥammed sagt darauf schon 3, 58: Tôrâ und Evangelium sind erst **nach** Abraham offenbart worden; wollt ihr denn das nicht einsehen? Diese Sonderstellung Abrahams inmitten der heidnischen Umgebung bezeichnet Muḥammed (v. 60) nicht unlogisch mit حنيف „einen (das Heidenthum) ableugnenden", مسلما „Allâh bekennenden" Mann. Den wirklich positiven religiösen Standpunkt Abrahams giebt er durch das Wort ملّة und zwar öfter in der Redensart ملّة ابراهيم حنيفا (16, 124; 6, 162; 2, 129; 3, 89; 4, 124). ملّة ist das aram. מלתא und jedenfalls Uebersetzung des *λόγος*, der durch die syrischen Christen vermittelt ward. Später ist ملّة auch selbständig für Religion gebraucht. An mehreren Stellen steht es zusammen mit الدين, das in mehrfach verschiedenen Bedeutungen im Ḳorân vorkommt. So weit es einfach „Religion" bedeutet, scheint es der erweiterte Begriff von ملّة (6, 162; 22, 77), aber persischen Ursprungs zu sein, wie in Redensarten الدين القيّم (12, 40) „der bestehende Glaube" und مخلصين له الدين „ihm vollkommen gehorchend" (7, 28 u. oft), wahrscheinlich auch vermengt mit דין im rabbinischen Gebrauch, insofern es Specialbezeichnung für einen einzelnen oder auch den gesammten Ritus sein soll. Davon zu unterscheiden ist الدين *Gerichtstag* (51, 6), sonst immer يوم الدين = [רבא] יום דינא = יום הדין[1]), welcher Begriff den Juden und Christen gemeinschaftlich war (2 Petr. 3, 7 *ἡμέραν κρίσεως* u. öfter bei Ephraim), auch als يوم الحساب „Tag der Abrechnung" (35, 15, 25, 52), اليوم الآخر „der letzte Tag" (2, 7). Der Begriff ist alt, wie Spr. 20, 8 und ליתן דין וחשבון Abôth 3, 1 u. 4, 29; Sprengers mühsam

1) Vgl. Nöldeke ZDMG, XXXVII, 554.

construirte, aber nicht einmal immer logisch durchgeführte „Ḥanyferei" hat somit gar keinen Boden und bedeutet höchstens einen persönlichen Zustand, aber kein Religionssystem.

Sehr wahrscheinlich aus der christlichen Liturgie ist schon sehr frühzeitig das Wort سبّح in den Ḳorân gedrungen (56, 73) in der Bedeutung „lobpreisen". Die eigentliche arabische Bedeutung der Wurzel ist *schwimmen* und so auch zweimal (21, 34 und 36, 40) im Ḳorân gebraucht. Wie wir sehen werden, benutzt Muḥammed es später und besonders in Medîna, um das Wort הלל damit zu übersetzen. — In Anlehnung an die oben angeführte Aufzählung der egyptischen Plagen ist das Wort الطوفان *die Flut* zu erwähnen, mit dem Muḥammed einmal (7, 130) den Untergang im Rothen Meere bezeichnet. Das andere Mal — sonst kommt das Wort im Ḳorân nicht weiter vor — ist die noachidische Flut gemeint (29, 13 älter.). Targum übersetzt מבול durch טופנא; im Syrischen hat das Wort die gleiche Gestalt. — Sehr frühen Datums ist in Ḳorân *al-Ḳitâb*, die Hauptbezeichnung für *Schrift* und zuerst in einer älteren Offenbarung (68, 37)[1]) gebraucht, die aber (wegen تدرسون) jünger zu sein scheint, als der erste Theil der Sûra. 35, 29: Dann haben wir das *Ḳitâb* erben lassen diejenigen, die wir von unseren Knechten ausgewählt haben u. s. w., scheint übrigens an Deut. 33, 4 anzuklingen. Der Entlehnung zu Grunde liegt das aram. כתבא und hat ganz die Bedeutung von תורה שבכתב. In der letzten mekkan. Periode ist es besonders häufig für Schicksalsbuch gebraucht (84, 7, 10; 69, 19, 25; 83, 7, 9, 18, 20).

Endlich ist noch ملأك *Engel* zu erwähnen. Das Wort ist frühzeitig kennen gelernt und zwar sonderbarerweise durch christliche Aethiopen (ملائكة: aeth. *malâekt*).

---

1) Die Stelle 74, 31 ist sicher medinisch. S. Weil, Einl. in S. K. S. 65.

Der Begriff wird später in Medîna weiter fortgebildet, daher 32, 11 ملاك الموت = מלאך המות *der Todesengel* der jüdischen Legende, Baba batr. 16a הוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המות „Einer und derselbe sind Satan, Sündentrieb und Todesengel“. — Das viel jüngere مالك الملك[1] (3, 25 medin.) hat seinen Ursprung in Dan. 2, 37. מלכא מלך מלכיא und Abôth 3, 1 מלך מלכי המלכים.

II.

Der geistige Standpunkt der Juden des Ḥidjâz.

Um nach Gebühr den Einfluss bemessen zu können, den die Juden des Ḥidjâz auf die Entstehung und Anfangsentwickelung des Islâm ausgeübt haben, ist es nützlich, von ihrem eigenen Bildungsgrade ein möglichst getreues Bild zu fixiren, soweit dies bei dem vorhandenen knappen Material überhaupt möglich ist. Die Untersuchung ist auch durch sich selbst lohnenswerth, weil die Blüthezeit der Juden in Arabien in die Zeit fällt, in der der Talmud seinem Abschlusse entgegenging. Wie wir sehen werden, bietet dieser selbst, wenn auch nur wenige, Berührungen mit arabischen Verhältnissen, aber auch das wenige hat grossen Werth. Im Grossen und Ganzen werden die Juden des Ḥidjâz ziemlich ungünstig beurtheilt, ob dies aber mit Recht oder Unrecht geschieht, verdient mit den zu Gebote stehenden Mitteln untersucht zu werden.

Zunächst ist klar, dass die Juden des Ḥidjâz in Bezug auf ihre wissenschaftliche Ḥöhe mit demselben Masse gemessen werden müssen, als die Juden der übrigen Länder jener Jahrhunderte. Es ist hier zuvörderst an die Juden der persischen Länder zu denken, in denen damals das ganze geistige Leben der Juden centralisirt war. Wie diese Zeit im Allgemeinen nicht durch besondere Blüthe der Wissenschaften ausgezeichnet ist, weist sie auch bei den Juden,

1) Wörtl. *Besitzer der Herrschaft.* Vgl. Ḳor. 1, 3 u. Sprenger II, 309.

nachdem gegen Ende des 5. Jahrhunderts die Redaction des Talmud beendet war, einen scharf bemerkbaren Stillstand auf. Alle religiösen und juridischen Fragen waren entschieden, es gab sozusagen nichts zu thun. Von der folgenden Periode sind noch weder die einleitenden Spuren, noch eine Anregung bemerkbar, die literarische Thätigkeit beschränkte sich vielmehr, im Ganzen ohne bedeutende geistige Regsamkeit, mit der Aufräumung der Reste der talmudischen Discussionen.

In dieser allgemeinen Oede machen die Juden Arabiens natürlich keine Ausnahme. Als ein nach Süden vorgeschobener Posten waren sie dem Mittelpunkt der wissenschaftlichen Bestrebungen zwar ziemlich entrückt, aber sicherlich nicht ohne jede Verbindung mit den eigentlichen Trägern derselben. Denn der ganze Weg von Medîna nach Norden, Wâdî-l-Ḳorâ, Ḫeibar, Teimâ und weiter hinauf war von Juden bewohnt, und Handelsbeziehungen brachten sie auch öfter mit den nördlichen Brüdern in Palaestina und Babylon in Berührungen, die auch wohl einigen geistigen Verkehr zur Folge hatten.

Von einer productiven litterarischen Thätigkeit kann also — abgesehen von der geringen poetischen — bei den Juden des Ḥidjâz von vorn herein nicht die Rede sein. Es bleibt daher nur übrig festzustellen, ob und was sie von der überkommenen Litteratur sich zu eigen gemacht haben und auf welche Weise sie davon Zeugniss ablegen. Seit Jahrhunderten im Lande ansässig, waren sie anfänglich die fast alleinigen Herren von Medîna und dessen Umgebung, mussten aber gegen Ende des 5. Jahrhunderts ihre Machtstellung an die aus Süden zugewanderten arabischen Stämme Al-'Aus und Al-Ḫazradj abgeben. Um dieselbe Zeit beginnt in den Eufratländern die Epoche der Saboräer, die sich — um nach den überkommenen Spuren zu urtheilen — durch geistigen Stillstand auszeichnete und litterarisch anscheinend so gut wie nichts Neues hervorgebracht hat. Die Rückwirkung dieses Zustandes musste sich auch für das

folgende Jahrhundert bei den Juden Nordarabiens bemerkbar machen. Als Bundes- und Schutzgenossen der genannten beiden Stämme hatten sie sich mit der Zeit dermassen arabisirt, dass sie der Mehrzahl noch arabische Namen führten, und im Ganzen nur wenige Namen zu treffen sind, die jüdischen Ursprung verrathen. Man sagt ihnen zwar nach, dass sie auch an Tapferkeit ihren arabischen Landsleuten nicht nachgestanden haben, und sie haben in der That auch in den Kämpfen der Ausiten und Ḫazradjiten eifrig mitgefochten; aber einerseits ragen diese Kämpfe weder durch Umfang noch durch besondere Blutigkeit hervor, andererseits ist es zweifelhaft, ob selbst die Araber in derartigen Kämpfen allzuviel Tapferkeit in unserem Sinne zu entwickeln pflegten. Der Kriegsruhm der arabischen Juden wird daher etwa mit ähnlichem Masse zu messen sein.

Was von der Heldenhaftigkeit Einzelner erzählt wird, ist theils Ausnahme, theils romantische Uebertreibung, da der arabische Erzähler bekanntlich liebt von Heldenthaten zu erzählen und selbst die des Feindes möglicht auszuschmücken pflegt. Sie haben allerdings später nach der Besiegung der B. Ḳoreiẓa, wie so oft in der Geschichte ihrer Brüder, jenen passiven Heroismus bewiesen, für den sie vielleicht mit besserem Erfolg, und wenn sie weniger uneinig gewesen wären, das Schwert eingesetzt hätten.

Die Arabisirung war also eine vornehmlich äussere, die ihnen wiederum um so weniger schwer werden konnte, als sie unter Stammesverwandten lebten; die Unmöglichkeit vollkommener Verschmelzung war hingegen durch die scharfe Absonderung ihres Monotheismus von dem Heidenthum der Araber garantirt. Schliesslich bestätigte sich auch hier, dass der Besiegte dem Sieger Gesetze gab; denn bekanntlich übten sie in Folge ihrer geläuterten Glaubensansichten und sonstigen geistigen Ueberlegenheit auf die heidnischen Medineuser einen Einfluss aus, der stark genug war, dass ganze Familien und Stammestheile sich ihnen

anschlossen, ihren Glauben annahmen und sich durch Heirathen mit ihnen verschwägerten. [1])

Die Beziehungen der arabischen Juden zu denen der Mutterländer sind so alt als ihr Aufenthalt in Arabien und versteht sich in der ersten Zeit ziemlich von selbst, da die Ausgewanderten sowohl als die Zurückbleibenden Sorge getragen haben werden, die Verbindungen möglichst aufrecht zu erhalten. Daraus erklärt sich wohl auch, dass die Verordnungen der Mišnâh auf sie Rücksicht nehmen und dabei die Sitte ihrer neuen Heimath im Auge haben. Es heisst deswegen (Sabb. 6, 6.) ערביות יוצאות רעולות „Die arabischen Frauen dürfen (am Sabbath) verschleiert ausgehen". [2]) Daraus ergiebt sich, dass schon im ersten oder zweiten Jahrhundert Juden in Arabien gelebt haben müssen. Mišnâh Oholôth 18, 10 spricht über die Verwendbarkeit von Beduinenzelten zu Wohnungen für Israeliten. An mehreren Stellen des babyl. Talmûd wird von beschnittenen Arabern gesprochen (Ab. Zâr. 27a, Jebâm. 71a). Jebâm. 102a, Sabb. 112a geschieht der arabischen Sandale Erwähnung (סנדל טייע). Auffallend ist, dass in der Gemârâ die Beduinen mit nur wenigen Ausnahmen טייע genannt werden, woraus hervorgehen dürfte, dass es meist Araber vom Stamme Ṭajj waren, die öfter mit den Euphratländern in Berührung kamen und dadurch die Rabbinen veranlassten, ihren Namen für Araber überhaupt zu generalisiren. [3]) Der Verkehr scheint ein ziemlich reger gewesen zu sein; Pesâch. Schluss erwähnt die arabische Sitte, einem Thiere das Fell abzuziehen (טייעות). Zu 'Abajê (Mitte des 4. Jahrhunderts) kam eine Araberin

1) Vgl. Rev. ét. j. 14 p. 171.

2) M. Sabb. 16, 7; 22, 3 מעשה בא לפני רבן יוחנן בן זכאי בערב אמר חוששני לו מחטאת Ein solcher Fall ereignete sich vor R. Jôḥ. b. Zaccai in Arab, da sagte er: ich fürchte, er wird ein Sündopfer bringen müssen. Hier ist wohl die Stadt Araba in Galilaea gemeint, obwohl Aruch darunter Arabien versteht.

3) Vgl. Nöldeke ZDMG. XL, 178.

(טייעתא) mit einem Beutel. Andere Begegnungen mit Ṭajjiten sind erwähnt Chul. 39b, Baba bathra 73b f.[1]) — Wenn die Juden Arabiens in der älteren Zeit somit in Mišnâh und Talmûd Berücksichtigung finden, ist es nicht wahrscheinlich, dass dies alles in der Folge bei ihnen in Vergessenheit gerathen sei. Es ist vielmehr nichts weniger als gerechtfertigt, wenn Geiger[2]) behauptet, sie hätten zu den unwissendsten gehört; ebensowenig kann daraus auf ihre Unwissenheit geschlossen werden, dass der Talmûd von ihnen schweige. Denn, wie wir sehen, ist das eben nicht der Fall. Allerdings spielen sie als Lehrer im Talmûd keine Rolle, noch ist sonstwo eine Autorität aus ihrer Mitte namhaft gemacht. Das ist aber auch gar nicht nöthig; denn man war in den Centren von Babylon und Jerusalem auf einen in der Peripherie lebenden Lehrer, der überdies ausserhalb der halâchischen Discussion gestanden haben würde, nicht angewiesen. Zur Zeit des Abschlusses des Talmûd hingegen waren sie sicherlich vollständig unbeachtet, ihr Standpunkt war immer nur ein receptiver gewesen, aber ohne Zweifel hielten sie fest, was sie empfangen hatten, und das war nicht gar so wenig.

Dies festzustellen und das Mass des empfangenen Wissens nach Möglichkeit abzumessen ist im Wesentlichen die Aufgabe, die uns nunmehr beschäftigt. Dazu giebt es einen directen und einen indirecten Weg. Der erste bietet freilich äusserst wenig, um so mehr der letztere, der die Summirung alles dessen bedeutet, was im Ḳorân und etwa in alten Gedichten aus der Periode des Islâm von jüdischer Litteratur oder deren Spuren gefunden wird. Von da kann dann rückwärts geschlossen werden. Dieser Weg ist auch in der That geeignet, einige

1) R. bar bur Ḥânâ erzählt mehrere Erlebnisse mit Beduinen (טייעי).

2) A. a. O. S. 10.

sichere und zum Theil sogar überraschende Resultate zu liefern.

Wie aus der muslimischen Tradition hervorgeht, waren die Lebens- und Gemeindeeinrichtungen der Medinenser Juden unmittelbar vor und zur Zeit Muḥammeds nahezu dieselben, wie in den Mutterländern. Sie besassen Synagogen und Lehrhäuser, hielten Gottesdienst ab und hatten ganz zweifellos das Gebetbuch, das im Wesentlichen dieselbe Gestalt hatte, wie in der Gegenwart. Geiger[1]) hat das ḳorânische *darasa* richtig gedeutet, 3, 73 scheint es sogar die homiletische Schriftauslegung zu bedeuten und ist dort auch wohl deswegen als Beschäftigung der *Rabbânî* gekennzeichnet.[2]) Eine Tradition bei Boḫârî (III, 198) berichtet: Die Schriftbesitzer lasen die Tôra hebräisch und legten sie den Muslimen arabisch aus. Im Ḳorân und in den älteren Traditionswerken werden die durch Kenntnisse über ihre Glaubensgenossen hervorragenden Juden *Aḥbâr* genannt, ein Ehrentitel, der in der Mišnâh (Demai 6, 6 u. a. m. חבר) den Gesetzeskundigen beigelegt wird. Von ihnen in gewissem Sinne zu unterscheiden sind die *Rabbânî*. Nach einer richtigen Vermuthung Geigers[3]) scheint *Rabbânî* specieller das geistliche Oberhaupt zu bezeichnen, und darin kennzeichnet sich sein Unterschied von חבר, welches den Gegensatz von עם הארץ *unwissender Laie* darstellt. Daher Sanh. 60b מה אהרן חבר אף בניו חברים „Wie Ahron waren auch seine Söhne Schriftgelehrte.“ Bei 'Ibn Hišâm[4]) werden die Namen der jüdischen Gegner Muḥammeds aufgezählt, darunter mehrere *Aḥbâr*, wie der blinde 'Abd'Allâh b. Ṣûrâ, Rabbine der

---

1) S. 51.

2) Muḥammed ermahnt die Rabbinen (*rabbânî*), sich nicht zu Herren ihrer Glaubensgenossen zu machen, sondern ihre Würde lediglich auf das Studium der Schrift zu beschränken; vgl. 9, 31.

3) S. 53 vgl. 3, 73.

4) S. 351.

B. Ṯa'laba al-Fiṯjaun, der für den besten Tôrâkenner des ganzen Ḥidjâz galt, ausserdem der Rabbine der B. Ḳeinoḳâ', der berühmte 'Abd'Allâh b. Salâm. Da er sich zum Islâm bekehrte, wissen die Traditionen allerlei Gutes von ihm zu erzählen, dass die Juden über ihn zu Muḥammed sagen: Er ist unser Herr, der Sohn unseres Herrn und unser Rabbine. [1]) Diese Nachricht ist gerade deswegen mit Vorsicht aufzunehmen; sie dürfte eher auf der anderen Seite Veranlassung geben, ihn in Bezug auf Gelehrsamkeit für nicht besonders bedeutend zu halten. Dasselbe ist der Fall mit Muḫeirîḳ von den B. Ṯâ'laba, der aus biblischen Prophezeihungen und eigenen Untersuchungen Muḥammed als wahren Propheten erkannt haben soll und bei 'Uḥud als Märtyrer starb. [2])

Um das Gesagte durch Thatsachen zu illustriren, diene zunächst folgende Tradition, die von fast allen älteren Traditionisten angeführt und bei Boḫârî, (III, 217) folgendermassen erzählt wird: [Abû Dhamra v. Mûsâ b. Oḳba v. Nâfi' v 'Abd'Allâh b. 'Omar] Die Juden brachten einen Mann vor Muḥammed, der sich mit einer Frau vergangen hatte. Er fragte, was sie mit Ehebrechern thäten. Die Antwort lautete auf Geisselhiebe. Er fragte dann, ob sie in der Tôrâ die Steinigung nicht befohlen fänden. Sie verneinten. 'Abd'Allâh b. Salâm sagte: ihr lügt, bringt die Tôrâ herbei und lest sie vor, wenn ihr die Wahrheit sagt (3, 87). Der Rabbi (*Midrâs*), der sie auszulegen pflegte (الذى يدرسها), legte seine Hand auf den Vers des Steinigens und wollte nur das vorhergehende und folgende lesen, jener aber hob seine Hand auf und fragte: was ist das? Als sie hingesehen hatten, sagten sie: das ist der Vers des Steinigens. Muḥammed liess sie steinigen. Bei Ibn Hišâm [3]) ist der „Midrâs" der oben

1) Hiš. und Boḥ. III, 84.
2) Hiš. p. 354 u. 378. R. ét. j. 19—20 p. 20.
3) p. 393.

genannte 'Abd'Allâh b. Ṣûrijâ. Die Tradition klingt glaubhaft, ist auch gut beglaubigt, mit Sicherheit aber geht aus ihr hervor, dass das Material derselben echt ist, nämlich dass die Juden in Medîna Schriftexemplare der Tôrâ besessen haben und dieselbe in den Lehrhäusern zur Unterlage von Studien machten. Ob der angezogene Ḳorânvers sich auf diese Begebenheit gerade bezieht, ist freilich fraglich, da das Vorhergehende ihn mit etwas anderem in Verbindung bringt, auf das wir noch zurückzukommen haben werden.

Ein eigenes Bewandtniss hat es ohne Zweifel mit dem Vorwurf, den Muḥammed den Juden macht, dass sie die Tôrâ fälschten und das Wort verdrehten.[1]) Diejenigen Stellen im Ḳorân, welche als Hauptbelege für diese Behauptung gelten sollten, sind nicht recht erklärlich, aber soviel geht aus ihnen hervor, dass ihnen ein Missverständniss von Seiten Muḥammeds selbst zu Grunde liegt. Die Frage der Veränderung des Schriftwortes ist eine mehrseitige, zunächst aber sind die einschlägigen Ḳorânstellen zu prüfen. Das Resultat wird sein, dass 7, 161 ebenso wie die viel spätere (medinische) Stelle 2, 55 trotz aller Bemühungen nicht ganz verständlich sind.

Nichts destoweniger ist der Vorwurf der Veränderung des Schriftwortes vom Standpunkt des Propheten kein ungerechter. Wenn er Fälle beobachtete, wo er eine mildere Praxis beobachten sah, als in der Tôrâ geboten war, wie bei den Ehebrechern, so hatte er zu diesem Vorwurf Ursache. Er hatte ohne Zweifel auch gesehen, dass die praktische Ausübung eines Gebotes von der theoretischen Anordnung in der Tôrâ desselben abwich. Es ist darunter zu verstehen die traditionelle Auslegung der pentateuchischen Gesetze, welche in der Praxis durch jene dermassen beeinflusst werden, dass das einem oberflächlichen Beobachter wie Muḥammed für nichts anderes

1) Vgl. S. 40 den angeführten Vers bei Ḥ. b. Ṯ.

als willkürliche Aenderung erscheinen musste. Es ist ja wohl auch nicht unwahrscheinlich, dass die Hauptregeln der Mâsôrâ, des Ḳ'rê und K'tîb in Medîna bekannt gewesen seien. Ein tieferes Eingehen in die damals vorhandene Kritik des Pentateuch kann Muḥammed natürlich nicht zugemuthet werden, er kann aber obenhin in Erfahrung gebracht haben, dass die Juden manche Wörter anders lasen, als sie geschrieben stehen. Das ist vielleicht etwas zu weit gegriffen, sicherlich aber machte ihn der rabbinische Einfluss stutzig, während er dem Pentateuch gegenüber etwa den Standpunkt eines Ḳaraïten einnahm, der sich streng an den Wortlaut der Schrift hält. Die Streitigkeiten zwischen Rabbaniten und Ḳaraïten haben dieselben Ausgangspunkte wie die Muḥammeds gegen die Juden von Medîna. Die nächste Handhabe gab z. B. die Art der Befolgung des Sabbath, dessen Beobachtung für Muḥammed wahrscheinlich am auffallendsten vom geschriebenen Gesetze abwich. Wir haben bereits gesehen, dass Muḥammed das Sabbathgebot als Strafe ansah. Weiteres dazu findet sich in folgenden Versen (7, 161): Da wurde zu ihnen gesagt: bewohnet diese Stadt und esset von ihr sofern ihr wollt, saget *ḥiṭṭa* und gehet gebückt in die Pforte, wir wollen euch eure Sünden verzeihen — wahrlich wir machen die Frommen gross. (162) Da veränderten diejenigen von ihnen, welche Bösewichter sind, ein Wort in etwas anderes als zu ihnen gesagt worden war, da sandten wir auf sie Strafe vom Himmel für das was sie gefrevelt haben. (163) Frage sie auch wegen der Stadt, welche am Meere lag, als sie am Sabbath zu weit gingen, da kamen die Fische zu ihnen an ihrem Sabbath, als sie ins Wasser gingen, aber am Tage, an dem sie nicht sabbathirten, kamen sie nicht — also versuchen wir sie wegen dessen was sie Uebles gethan haben. — Damit ist zu vergleichen (2, 55): Da sagten wir: gehet hinein in diese Stadt, esset von ihr insofern ihr wollt, gehet gebückt in die Pforte

und saget *hiṭṭa*, wir wollen euch eure Sünden vergeben und die Frommen gross machen. (56) Da veränderten die, welche Frevler sind ein Wort in ein anderes, als zu ihnen gesagt worden war, da sandten wir auf sie Strafe vom Himmel für das was sie gefrevelt haben. (61) .... ihr wisst ja, dass wir zu denjenigen, die von euch am Sabbath zu weit gegangen waren, sagten: werdet verworfene Affen! — Auf die Verwandlung kommen wir noch zurück, zunächst sei noch auf den bereits angeführten Vers 4, 153 hingewiesen: Wir erhoben über euch den Berg mit ihrem Bündniss und sagten zu ihnen: gehet in die Pforte gebückt, und wir sagten zu ihnen: gehet nicht zu weit am Sabbath.[1]) — Alle diese Stellen gehören offenbar zusammen, obwohl in ihnen mehrere anscheinend nicht zusammengehörige Dinge zusammengeworfen zu sein scheinen. Ueber *hiṭṭa* einen Erklärungsversuch zu wagen, ist schlechterdings bedenklich. Die Commentatoren meinen, sie hätten dafür *hinṭa* (Boḫ. III, 196) gesagt, dadurch ist aber jenes nicht erklärt. Das folgende Versprechen der Sündenverzeihung scheint auf ein Sündenbekenntniss hinzudeuten, dem irgend eine Verbalbildung von חטא zu Grunde liegen mag, die Muḥammed nicht verstand. Da er nach dem Gehör urtheilte, verlor er das Alef.[2]) „Gehet gebückt durch die Pforte“ scheint ein Reflex von Matth. 7, 13 **Εἰσέλθετε διὰ τῆς στενῆς πύλης** (vgl. Luc. 13, 24) zu sein. In dem letzten der citirten Verse ist die Verbindung mit dem Gebote des Sabbath am engsten, ein innerer Zusammenhang scheint indessen nicht stattzufinden.

---

1) S. oben S. 23. 7, 163 اذ يعدون فى السبت; 2, 61 اعتدوا منكم فى السبت; 4, 153 لا تعدوا فى السبت; فى vielleicht zu übersetzen: *in Bezug auf* den Sabbath d. h. übertretet nicht. Die Zweideutigkeit liegt vielleicht darin, dass Muḥammed Exod. 16, 29 nicht richtig verstanden hat. Eine Vermengung scheint jedenfalls vorzuliegen.

2) Vgl. Dan. 4, 24; Jômâ 61a.

Die wichtigste und durchgreifendste Veränderung des Schriftwortes war das Aussprechen des Tetragrammaton durch *Adônai*. Es ist aber wahrscheinlich, dass Muhammed das Tetragrammaton nicht gekannt habe, weil er nicht Hebräisch zu lesen verstanden hat. Dass der Ersatz durch *Adônai* bei den Juden stattgefunden hat, ist ausser allem Zweifel und geht schon aus der ältesten Offenbarung (96, 1) hervor. [1])

Der Vorwurf der Veränderung des Wortlautes der Bibel wird uns mit einem frappanten Beispiele noch beschäftigen, [2]) hier aber von der eigentlichen Untersuchung abführen. Die Juden des Ḥidjâz benutzten den Pentateuch auch zu Vorträgen, in welche aggâdische Legenden mit hinein verwoben wurden, welche bei der Wiedererzählung im Ḳorân, obwohl oft unter kurioser Gestalt, wieder zum Vorschein kommen.

Von den „Ersten Propheten" ist ausser den fast Jedermann bekannt gewesenen Erzählungen von Saul, David und Salomo fast nichts im Ḳorân bekannt, der Prophet Elias hingegen scheint, wie der ḳorânische Name *'Iljâs* zeigt, durch christliche Vermittelung zu Muhammeds Kenntniss gekommen zu sein, da die Christen ihn besonders stark verehrten. Er spielt bekanntlich auch in der jüdischen Volkslegende eine hervorragende Rolle. Ebenfalls durch christliche Vermittelung scheint er Ijjôb kennen gelernt zu haben, den die Christen ebenfalls stark verehrten und dem von christlichen Arabern im Ḥaurân ein Kloster (دير ايوب) erbaut worden war. Der oftgenannte Prophet Jonas (ذو النون) „der Mann des Fisches" [3]) zeugt übrigens durch seinen ḳorânischen Namen ebenfalls eher von christlicher, als von jüdischer Vermittelung. [4]) Eine

1) S. S. 6[3].

2) S. unten S. 64.

3) 21, 87; 68, 48 صاحب الحوت vgl. Sprenger II, 32.

4) Ersichtlich aus der Fassung *Jûnus* 37, 139; 10, 98; 6, 86; vgl. Sprenger II, 335.

Bekanntschaft mit den grossen Propheten muss vorhanden gewesen sein, wenn auch wohl keine tiefgehende. Denn aus den gesammten Propheten waren die Haftârâs gewählt worden, die an Sabbathen und Festtagen nach der Vorlesung des betreffenden Pentateuchabschnittes vorgetragen wurden. Die Einrichtung ist bekanntlich alt, die Mišnâh spricht bereits von ihr (Megillâh cap. 4), und der Talmûd setzt dann mehrere ganz bestimmte fest (Meg. 31a, b). Sicherlich waren die Haftâren auch bei den Juden des Ḥidjâz üblich, und das würde gleichbedeutend sein mit der Kenntniss wenigstens eines Theils der Propheten. Es ist dies auch heute so, und ein sehr grosser Theil der die Synagoge besuchenden Juden kennt die Propheten nur aus den Haftâren. Der Schwierigkeit ihres Verständnisses wegen waren die prophetischen Stücke den Nordarabischen Juden selbst vielleicht nicht sonderlich geläufig, und daher mag es wohl gekommen sein, dass ihre Mittheilungen über dieselben an Muḥammed sehr gering waren. Er konnte sie übrigens weder als wirkliche Propheten anerkennen, noch als Beispiele verwenden, weil ihr Auftreten nicht von auffälligen Ereignissen begleitet ist. Anders ist dies bei Jonas, der nur aus diesem Grunde erwähnt ist, und mit Elisa (*Al-Jasaʿ* 6, 86), weil von diesem Propheten mehrere Wunderthaten erzählt werden. Muḥammed hatte ihn wahrscheinlich in der Verbindung mit Elias kennen gelernt. Wir gewinnen daraus den Schluss: Muḥammed berücksichtigt näher diejenigen Propheten des A. T., mit deren Auftreten Erzählendes verknüpft ist; die blos redenden hingegen, oder deren Schicksale nichts besonders Merkwürdiges haben, sind weiter nicht herangezogen. Deswegen ist natürlich der weitere Rückschluss nicht gestattet, dass diese auch den Juden unbekannt geblieben seien, sie haben sie sicherlich mit den übrigen Theilen des A. T. besessen, aber vielleicht nur die aus ihnen entlehnten Haftâren gekannt. — Die Psalmen hingegen waren ebenso populär als liturgisch

in Gebrauch, auch der gemeine Mann kannte und recitirte sie, wenn er auch ihren Inhalt nicht immer verstand.

Dass Theile der Mišnâh den Juden des Ḥidjâz bekannt gewesen sind, kann in keiner Weise bezweifelt werden. Dies lässt aber auf beträchtlichere allgemeine Kenntnisse schliessen, wenn auch vorerst wahrscheinlich ist, dass die Bekanntschaft der Mišnâh sich auf die für das praktische Bedürfniss nothwendigen und für das Verständniss leichteren Stücke beschränkte. Deswegen waren ihnen die Priḳê Abôth sehr wohl bekannt, auf deren grössere Popularität schon daraus geschlossen werden kann, dass ihre Spuren schon in mekkanischen Sûren vorhanden sind. In medînischen Stellen finden sich auch, wie wir noch sehen werden, Spuren des Talmûd im engeren Sinne. Sehr vertraut war man im Ḥidjâz mit den verschiedenen Midrâschim, was sich theils durch die Anziehungskraft der biblischen Legenden auch auf die Ungebildeteren, theils durch ihre pädagogische Verwendbarkeit für öffentliche Vorträge erklären lässt. Es scheint sich daraus sogar eine eigene Volkslegende herausgebildet zu haben, welche diese midrâschischen Legenden erweiterte, da wir solchen im Ḳorân begegnen, für die sich keine midraschische noch sonstige Quelle auffinden lässt.

Aus diesen, der gesammten damals vorhandenen jüdischen Litteratur entnommenen Elementen, setzte sich das Wissen der Juden des Ḥidjâz zusammen Es ist so unbeträchtlich nicht. In einem grossen Gemeinwesen kamen allerhand rituelle Fragen vor, es musste daher Männer geben, welche dieselben, nicht auf Grund einfacher Kenntniss des A. T., sondern der rabbinischen Auslegung zu entscheiden im Stande waren. Uebrigens ist klar, dass das im Ḳorân durchschimmernde nur einen Theil ihres gesammten Wissens ausmachen konnte.

Unabhängig von alledem haben wir noch eine beachtenswerthe Nachricht von einer Art von Litteraturwerk,

das die arabischen Juden besessen haben sollen. Ein ungenannter arabischer Autor aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts berichtet von einem *Kitâb-al-'Ašma'ât.* Sprenger[1]) hat aus denselben sonderbarerweise ein Offenbarungsbuch gemacht und es neben die „Rollen des Abraham" gestellt. Von einem dem Abraham offenbarten Buche mögen vielleicht unter den arabischen Juden selbst Meinungen verbreitet gewesen sein, und auch der Talmûd (Abôdâ Zârâ 14 b) sagt gelegentlich, dass es über den Götzendienst gehandelt und aus 400 Abschnitten bestanden habe. Was aber die *Ašma'ât* betrifft, so characterisirt sie der unbekannte Berichterstatter genügend, wenn er sagt, dass sie Traditionen der Rabbinen enthalten. Bei dieser Gelegenheit nennt er sie richtiger *Šama'tâ* = שמעתא, was etwa einen halâchischen Vortrag oder auch eine halâchische Abhandlung bedeutet; Der Bericht lautet wörtlich: das Buch *Al-Ašma'ât*, d. i. die „Blätter" (*ṣuḥuf*) des Abraham und Moses, und das ist ein Buch, das die Nachrichten von Adam bis Moses sammelt in der Form der Offenbarung, des Befehls und Verbotes. — Ein Geschichtenbuch in der Form einer Sammlung ritueller Vorschriften ist nun nicht denkbar, der Verfasser hat wahrscheinlich irgendwo eine schriftliche Sammlung rabbinischer Discussionen oder Entscheidungen gesehen, die ein Gelehrter zu privaten oder öffentlichen Zwecken angelegt haben mag und worin auch aggâdisches Element vertreten war. Er warf nun die Begriffe durcheinander. Damit ist wohl die ganze Sprengersche Untersuchung über dieses angebliche Religionsbuch abgethan. Allerdings scheint diese Notiz sich doch wohl zunächst auf die Zeit des Verfassers zu beziehen, in der der wissenschaftliche Standpunkt der Juden in den Ländern des Islâm ein anderer war, als 300 Jahre vorher. Indessen sind schriftliche Sammlungen und Auszüge aus den Gesetzescodices nichts

---

1) A. a. O. I, 49 ff.

besonderes Ungewöhnliches bei einem Gemeinwesen, das Lehrhäuser besass und in dem oft Gelegenheit zur Beantwortung ritueller Fragen geboten war. Hat man im Ḥidjâz biblische und halâchische Studien getrieben, so versteht sich fast von selbst, dass zum Zwecke desselben hier und da auch ein Heft angelegt worden war.

Eine eigenthümliche Stellung nehmen die Juden des Ḥidjâz zu den poetischen Neigungen ihrer arabischen Landsleute ein. Der eigentlichen Beduinenpoesie standen sie bis auf wenige Ausnahmen fern, eine weltliche war ihnen überhaupt etwas Neues, und deswegen stehen ihre auch nicht zahlreichen poetischen Leistungen in arabischer Sprache denen der besseren von geborenen Arabern herrührenden nach. Dichtungen in hebräischer Sprache sind nicht vorhanden, dazu fehlte ihnen wohl auch die nöthige Gewandtheit in der Behandlung der Sprache. Poetische Leistungen von Juden sind aus jener Zeit überhaupt wenig. Die jüdischen Dichter des Ḥidjâz waren die ersten, die sich in ihren Gedichten der arabischen Form unterwarfen. Der poetische Werth dieser Gedichte ist auch nicht gross, und selbst der einzige, dem Beduinenwesen sich nähernde As-Samau'al in Teimâ steht hinter seinen berühmten arabischen Zeitgenossen zurück. Für religiöse Dichtungen schien ihnen die arabische Sprache doch wohl auch nicht verwendbar.

Was wir von jüdischen Dichtern des Ḥidjâz wissen, sind die Ḳoraẓitin Zârâ[1]) und ein unbekannter Dichter am Ende des 5. Jahrhunderts, welche die Niedermetzelung vieler vornehmer Juden durch den Ghassaniden Abû Djobeila beklagten, ferner der genannte As-Samau'al[2]) in der Mitte des sechsten Jahrhunderts, von dem mehrere Gedichte überliefert sind, die rein arabischen Character

---

1) Jâcût, Geogr. Wörterb. ed. Wüstenfeld II, 243, Kitâb-al-Agh. XIX p. 96, Nöldeke, Beitr. z. K. d. P. S. 52 ff. R. ét. j. 14 p. 78.

2) R. ét. j. a. a. O.

tragen. Zur Zeit Muḥammeds dichteten der Nadhirite Ar-Rabî' b. Abî-l-Ḥuḳeiḳ, der sich mit Nâbigha im Wettkampfe mass. Von mütterlicher Seite gehörte den An-Nadhîr der berühmte Ka'b b. al-Ašraf an, der den Propheten heftig angriff und die Mekkaner zur Rache für Badr reizte. Muḥammed liess ihn dafür bekanntlich im 3. Jahre der Flucht ermorden. In tief empfundenen Elegieen beklagte den Mord der Nadhirite As-Sammâk[1]), von denen eine die Verse enthält, die für uns hier von gewisser Bedeutung sind.

ارى الاحبار تنكره جميعا وكلّهم له علم خبيرُ

وكانوا الدارسين لكلّ علم به التورية تنطق والزبور

Ich sehe, dass alle Rabbinen ihn verleugnen, obwohl sie alle gelehrt und wohl unterrichtet sind.

Und sie waren die Forscher in jeder Wissenschaft, von der die Tôra spricht und die Psalmen

Die Verse sind ausserdem wichtig durch die in denselben gebrauchten Ausdrücke *dârisîn*, *aḥbâr*, *taurâ* und *az-zubûr*, die wir hier nicht aus dem Ḳorân, sondern aus dem Munde eines Juden selbst hören. Endlich sind zu nennen 'Aus von Ḳoreiẓa[2]), der seine zum Islâm übergetretene Gattin in einigen Versen wieder zu bekehren sucht und Djabal b. Djawwâl[3]), der in zwei Gedichten die Ermordung des Ḥujeijj b. Aḫṭab und die Vertreibung der Nadhiriten sowie die Schlachtung der B. Ḳoreiẓa beklagt.[4])

Ziehen wir aus allem diesem das Facit über den geistigen Standpunkt des Juden des Ḥidjâz, so finden wir in ihnen echte Kinder ihrer Zeit. Unwissenheit schlechthin kann man ihnen keineswegs vorwerfen, wenn sie auch auf keiner besonders hohen Stufe der Gelehrsamkeit stehen.

1) R. ét. j. 19—20 p. 21.

2) Ebendas. S. 25, Nöldeke, Beitr. S. 76. Agh. XIX, 97.

3) R. ét. j, ebendas. S. 26, Ḥassân b. Ṯ. Diwân p. 45.

4) Vgl. noch einige bei Nöldeke, Beitr. S. 54, 77, 79, 84.

Die eigene Litteratur haben sie gar nicht, die arabische nur wenig bereichert. Sie waren einfache Pflanzer, Handwerker, zum Theil auch Kaufleute. Und doch nahmen sie unter den Arabern in geistiger Beziehung einen hohen Rang ein. Ihrer Ueberlegenheit hat Medîna es zu danken, dass es Mittelpunkt des Islâm geworden ist. Denn unstreitig waren die Medinenser in religiösen Dingen weit früher zur Reife und Klarheit durchgedrungen, als die hartnäckig am Heidenthum hängenden Mekkaner. Die ersteren verdanken ihre höhere Intelligenz zweifellos der beständigen Reibung mit dem Monotheismus der Juden. Die specielle Vorgeschichte der Flucht zeigt deutlich, wie sehr der Islâm zeitgemäss gewesen ist, daneben sehen wir aber, dass ohne die solchergestalt vorbereitete Empfänglichkeit der Medinenser der Islâm höchst wahrscheinlich entweder in Mekka verkümmert oder irgendwo in der Wüste untergegangen wäre. Das Ganze aber läuft auf einem der merkwürdigsten Wege der Weltgeschichte.

III.

Die medînischen Sûren.

Die nach der Flucht völlig veränderte Lebensstellung Muḥammeds liess ihn für die folgenden Offenbarungen einen anderen Ton finden. Die allgemach verrauchende Begeisterung, wie das Bedürfniss nach Organisation des Islâm machten seinen Vortrag nüchterner, und der nunmehr offen unmittelbare Verkehr mit Juden gewährte ihm wenigstens für den Anfang ein weiteres Feld für seine Studien. Dass er solche, wie die Lehrer nicht entbehren konnte, wurde ihm sofort klar, als der Mangel eines geordneten Ceremoniells sich fühlbar und feste Einrichtungen nothwendig machte. Was ihm für die Ausführung dieser Aufgabe besonders zu Statten kam, war, dass er die Praxis des jüdischen Ritualgesetzes überall aus eigener Anschauung kennen lernen und sich anscheinend jederzeit auch

theoretische Belehrung verschaffen konnte. In den medinischen Theilen des Ḳorân begegnen uns deswegen ebenfalls Spuren aus der gesammten jüdischen Litteratur bis zum A. T. zurück neben denen der täglichen rituellen Praxis. Eine genaue Chronologie der einzelnen Stücke ist indessen nicht möglich, weil die langen medînischen Sûren nicht aus einem Gusse geformt sind; es kommt für uns übrigens auch gar nicht darauf an, ob da ein entlehnter Ausspruch oder Ausdruck einen um einige Monate oder Jahre älteren Platz in den medînischen Theilen des Ḳorân behauptet, als ein anderer.

Wir heben beim Pentateuch an und haben zunächst an Bekanntes anzuknüpfen und zwar durch Vermittelung einer der ältesten medînischen Stellen (2,87): Da ergriffen wir euer Bündniss und erhoben über euch den Berg: nehmt was wir euch gegeben haben, mit Kraft und hö r e t. Sie sagen: w i r h a b e n g e h ö r t u n d g e h o r c h e n n i c h t, da wurden sie in ihre Herzen um ihren Unglauben mit dem Kalbe getränkt .... — Schon der vorhergehende Vers zeigt, dass hier auf die Scene am Sinai angespielt ist. Seltsam klingen die Worte: „wir haben gehört, aber gehorchen nicht,“ welche das Volk beim Empfange des Gesetzes gesprochen haben soll. Der Vorwurf wird wiederholt 4, 48 neben einem anderem, der gleich hinterher zu besprechen sein wird. Die Worte *samiʿnâ waʿaṣainâ* (wir haben gehört und gehorchen nicht) sind im Munde Muḥammeds nichts anderes als die Wiedergabe des durch V e r h ö r e n missverstandenen Bibelverses Deut. 5, 24. ושמענו ועשינו. Da er sie nicht verstand, vielmehr ועשינו als وعصينا auffasste, bezog er sie auf die Verfertigung des goldenen Kalbes d. h. als Ausdruck ihres Ungehorsams. In der zweiten Stelle sucht er sich zu corrigiren und sagt (4, 49): Sie hätten aber sagen sollen: Wir hören und g e h o r c h e n. Ohne Zweifel war er inzwischen auf seinen Irrthum aufmerksam gemacht worden und sagt demnach (5, 10): Gedenket der Wohlthat Allâhs gegen euch und

seines Bündnisses, durch das er euch verpflichtet hat, da sprachet ihr: Wir hören und gehorchen (سمعنا واطعنا) u. s. w. Die Stelle ist für sein Verfahren instructiv und gehört auch zu dem von Muhammed den Juden gemachten Vorwurf der Verdrehung des Textwortes. Ein weiteres Beispiel dafür bietet der bereits erwähnte Vers 4, 48: Von denen so Juden sind (alladîna hâdû) verändern [manche] das Wort von seinen Plätzen und sagen: wir haben gehört, aber gehorchen nicht und „höre“ (اسمع) ohne dass etwas gehört wird und *râʿinâ*, eine Verdrehung mit ihren Zungen und ein Stoss gegen den Glauben. (49) Würden sie aber sagen: wir hören und gehorchen und *'isma'* und „blicke auf uns“, so wäre das besser für sie .... — „Höre“ = اسمع scheint sich auf Deut. 6, 4, das bekannte Šmaʿ-Gebet zu beziehen, das den Medinensern ebenso bekannt war, wie den heutigen Juden der ganzen Welt, da es das älteste und wichtigste Gebetstück des gesammten Ritus ist. Um es ungestört beten zu können, wird nur der erste Satz, der das Bekenntniss enthält, laut gerufen, das folgende aber leise gelesen, was vielleicht in den Worten: „ohne dass etwas gehört wird“ angedeutet zu sein scheint. *Râʿinâ* muss sich auf etwas Aehnliches beziehen, worin Muhammed eine für sich beleidigende Zweideutigkeit gesehen zu haben scheint, da er das Wort durch انظرنا „blicke auf uns“ ersetzt wissen wollte. Er hat hier auch wohl wieder nach dem Gehör geurtheilt. Wahrscheinlich war das Stichwort ראנו „sieh auf uns“ oder ראה נא, Anfangsworte eines Segensspruches aus dem „Achtzehngebet“; wie käme er sonst auf انظرنا? —

Die Verkündigung des Johannes an Zacharias (3, 33—36) ist die Wiederholung von Lucas cap. 1 und zwar mit überraschender Treue, einzelne Wendungen (v. 35) erinnern jedoch an Gen. 17, 17; 18, 13; Richt. 13, 3. — Ein weiteres Zusammentreffen des Pentateuch mit dem

Evangelium findet in folgendem Verse statt, der aus mehr als einem Grunde besondere Aufmerksamkeit beansprucht. (48, 29): Muḥammed ist der Gesandte Allâhs, und diejenigen, die es mit ihm halten, sind streng gegen die Ungläubigen, barmherzig gegen einander. Du siehst sie sich beugen und prosterniren, indem sie von Allâh Vorzug und Gefallen zu erlangen streben. Ihr Zeichen ist auf ihren Gesichtern von der Spur der Anbetung, dies ist ihr Gleichniss der Tôrâ; und ihr Gleichniss im Evangelium ist wie in Samen, der seinen Halm hervorkommen, kräftig und dick werden lässt, so dass er sich auf seinem Stengel aufrichtet zur Verwunderung des Sämanns; um durch sie die Ungläubigen zu ärgern, hat Allâh denen, welche von ihnen glauben und Gutes thun, Verzeihung und starken Lohn verheissen. — Der zweite Theil des Gleichnisses ist Marc. 4, 8, der erste hingegen findet sich, trotzdem er auf die „Tôrâ" bezogen wird, nirgends im A. T. Uebrigens ist dieser Theil auch kein Gleichniss, sondern eine Demonstration, und deswegen dürfte مثلهم mit Baghâwî [1]) hier durch „Beschreibung" zu übersetzen sein. Was das „Zeichen auf ihren Gesichtern von der Spur der Prosternation" betrifft, so ist das so dunkel wie möglich. Sollen damit etwa die Phylakterien gemeint sein, von denen nur die eine, auf der Stirn getragene (Deut. 6, 8; 11, 18) sichtbar war? Zu bemerken ist, dass diese beiden Verse dem Šma'-Gebet angehören. Die Worte „sich beugen und prosterniren" finden ihren Widerhall in der Mišnâh Jômâ 6, 2. Der Begriff „Tôrâ" ist im Ḳorân bekanntlich möglichst weit zu fassen, so dass auch Mišnâh, Talmûd, Midrâsch und Gebetbuch darunter zu verstehen sind. Besagte Mišnâhstelle beschreibt den „Dienst" des Hohenpriesters am Versöhnungstage und bildet zugleich einen wesentlichen Theil der Tagesliturgie. Es ist jedenfalls

---

1) ذلك مثلهم فى التورية ههنا تمّ الكلام ثم ذكر نعتهم فى الانجيل.

gerathen ركعا سجدا als Uebersetzung von כרעים ומשתחוים (Ps. 95, 6; Est. 3, 2, 5. 2 Chr. 7, 3) zu betrachten, gleichviel an welche feste Stellen des A. T. oder der rabbinischen Tradition es geknüpft werden soll.

Dies zur Erklärung des Verses. Was aber bei demselben von vorn herein zu bezweifeln ist, ist seine Echtheit. Wir treten mit diesem Worte in einen Principienstreit. Durch De Sacy angeregt, wurde er von Weil [1]) weiter geführt, und die Behauptungen interpolirter Ḳorânverse sind auch durch Nöldekes [2]) Einwände nur zum Theil widerlegt. Unser Vers ist nicht in der Mitte der strittigen, aber er hat seine eigenen Verdachtgründe. Die Traditionen berichten von einem Brief, den Muḥammed nicht lange nach seiner Ankunft in Medîna an die Juden von Ḫeibar gerichtet haben soll und der mit den Worten beginnt: Von Muḥammed, dem Gesandten Allâhs, dem Collegen und Bruder Mosis, dessen Gebote er bestätigt. Ihr, die ihr die Tôrâ besitzet, leset darin: Muḥammed ist der Gesandte Allâhs u. s. w. (48, 29) Bei Gott, heisst es weiter, bei der Offenbarung, bei dem Manna und den Wachteln, die den Stämmen, euren Vorfahren, zur Nahrung gedient haben, bei dem, der das Meer getrocknet hat, um eure Väter hindurchgehen zu lassen und sie vor der Wuth des Pharao zu retten; ich beschwöre euch, mich anzuhören. Ihr habt mir gesagt, dass eure offenbarten Bücher euch befehlen, an einen Muḥammed zu glauben. Im Falle, dass eure Bücher von ihm nicht sprechen sollten, glaubt trotzdem an Muḥammed, hängt Allâh und seinem Propheten an. [3]) —

Die Tradition geht auf 'Ibn Abbâs zurück und ist schon deswegen wenig glaubwürdig. Die Verklausulirung am Schlusse ist viel zu albern, als dass Muḥammed sich

1) Einleit. in den Ḳorân (2. Aufl.) 1878 S. 52.

2) Q. S. 197 ff.

3) Hiš. p. 376; ‘Ujûn-al-’Âṯâr (cod. Spr. 122) p. 273 nach J. Jsh.

derselben wirklich bedient haben sollte. Die Tradition scheint vielmehr von Anfang bis zu Ende gemacht und der integrirende Theil derselben in seiner orakelhaften Gestalt von den Sammlern dem Ḳorân einverleibt zu sein. Der Stil ist recht ungeschickt und gar nicht demjenigen Muḥammeds ähnlich. Der Anfang: „Muḥammed ist der Gesandte Allâhs, und die es mit ihm halten“ passt weit besser in den Mund eines dritten Bekehrers. Die Tendenz, den Vers an dieser Stelle, wo er auch nur ganz oberflächlich hineinpasst, einzuschieben, liegt in dem ersten Worte: Muḥammed. Man könnte behaupten, dass dieser Name, richtiger dieses Wort, die Ursache gewesen ist, den Vers überhaupt in die Welt zu setzen und dass dasselbe ihn dann auch qualificirte, in den Ḳorân zu kommen. Es verlohnt sich sehr, die Angelegenheit näher zu betrachten. Das Wort Muḥammed ist in mekkanischen Sûren niemals, in medînischen nur noch dreimal gebraucht, ausserdem einmal die Bildung Aḥmad; die Verse verdienen untersucht zu werden.

Wir kommen hier auf einen der Verse, deren Echtheit bestritten wird. Muḥammed war bekanntlich bei ’Uḥud verwundet worden, und die Muslime hielten ihn für todt. Sie sollen gerufen haben, wenn er auch todt sei, so seien die Gesandten vor ihm alle gestorben. Darauf ward (3, 138) geoffenbart: Muḥammed ist nichts als ein Bote, schon vor ihm sind die Gesandten dahingegangen, wollt ihr, wenn er gestorben oder getödtet ist, euch auf euren Hacken umdrehen? Wer sich umdreht, der schadet Allâh nichts, aber wahrlich, Allâh belohnt die Dankbaren. So Ṭabarî.[1])

Eine andere Tradition bei ’Ibn Hišam[2]) und Boḫârî[3]) berichtet von der bekannten Scene nach dem wirklichen

1) I, 5 p. 141.
2) S. 1012.
3) III, 191 vgl. auch Mawâkif d. Al-’Îdjî ed. Soernsen g. E.

Tode Muḥammeds. Um einen allgemeinen Abfall zu verhindern rief 'Omar: Einige Heuchler behaupten, Muḥammed sei gestorben, aber bei Gott, Muḥammed ist nicht gestorben, sondern zu seinem Herrn eingegangen, wie Moses, der 40 Tage fern blieb und zurückkehrte, als man ihn bereits todt glaubte. Bei Allâh, der Gesandte wird, wie Moses, zurückkehren und denen, die ihn für todt halten, Hände und Füsse abschneiden. 'Abû Bekr kam dazu und fuhr fort: O ihr Leute, wer Muḥammed gedient hat — der ist nun todt, wer aber Gott dient, der lebt und stirbt nie. Dann citirte er 3, 138. Es war als habe niemand von den Anwesenden den Vers vorher gekannt, واخذها الناس عن ابى بكر فانما هى فى افواههم „die Leute nahmen den Vers von Abû Bekr und führten ihn in ihrem Munde.“ Aehnlich Boḫarî. [1])

Ja'ḳubî [2]) giebt die Tradition folgendermassen. Als Muḥammed gestorben war, sagten die Leute: Wir hatten geglaubt, dass der Gesandte Allâhs nicht sterben würde, bis er die Erde überwunden habe 'Omar ging hinaus und hielt seine Rede. Abû Bekr sagte: Gott hat uns seinen Tod bereits angekündigt indem er sagte (39, 31): Du stirbst und sie sterben. Da sagte 'Omar: Mir ist, als hätte ich den Vers niemals gelesen. — Vers 39, 31 gehört auch zu denen, deren Echtheit von Weil angezweifelt wird, ein zwingendes Zeugniss ist dafür freilich nicht vorhanden, es ist aber sehr leicht möglich, dass Ja'ḳubî ihn mit 3, 138 verwechselt.

Die Unbefangenheit, mit der die Traditionen von Versen erzählen, die Männern unbekannt waren, von denen die genaueste Kenntniss des Korân erwartet wird, ist geradezu frappirend. Dass 3, 138 sich auf 'Uḥud beziehe, wird auf die Autorität des wenig glaubwürdigen

1) فتلقّها من الناس كلّهم.

2) ed. Houtsma II, 127.

Suddî[1]) berichtet, verdient auch sonst keinen Glauben. Es ist allerdings nicht ausgeschlossen, dass einige Moslime beim Anblicke des gestürzten Propheten ähnliche Worte riefen. Dass Muḥammed in Folge davon Gelegenheit genommen habe, von seinem möglichen Tode zu sprechen, wäre bei so kritischer Lage der Dinge, wie nach 'Uḥud und einer urtheilslosen Menge gegenüber, für die nur der Erfolg massgebend ist, sehr ungeschickt gewesen. Es liegt der menschlichen Natur näher, mit der überstandenen Todesgefahr zu prahlen, und besonders Muḥammed hätte das umgekehrt ausbeuten und sich für hieb- und schussfest erklären können. Er brauchte sich nur im Stillen vorzunehmen, sich künftig nicht zu exponiren, aber ohne ersichtlichen Grund von seinem natürlichen Tode zu sprechen hatte er keine Veranlassung. Die Erinnerung an sein sterbliches Menschenthum konnte auf die Masse keineswegs günstig wirken, und was man nicht wünscht, davon spricht man nicht. Die allgemeine Gedankenrichtung ist wohl am besten in der Mittheilung Ja'ḳubîs ausgedrückt, dass man glaubte, Muḥammed würde nicht früher sterben, als bis er die Erde unterworfen habe. Die Muslime wussten doch nicht, dass der Islâm eine Idee war, die sich Bahn brechen musste, für sie war er vielmehr mit der Existenz des Propheten eins. Er wird ihnen keineswegs verwehrt haben, ihn für unsterblich zu halten. Wir besitzen über diesen Gegenstand eine beachtenswerthe Tradition, die 'Ibn Isḥâḳ im Namen von Muḥammeds Freigelassenen Abû Muweihaba erzählt. Der Prophet weckte den Abû Muweihaba in der Nacht vor seinem Tode indem er sagte: Mir ist befohlen worden, für die Bewohner des Friedhofes Al-Baḳî zu beten. Sie gingen zusammen hinaus. Draussen angekommen rief er: Friede über euch, ihr Bewohner dieser Gräber, euer Zustand wird besser sein als der anderer Menschen, die Empörungen werden kommen wie die Theile der Nacht,

1) S. Sprenger a. A. O. III, 175.

eine wird auf die andere folgen, und eine wird schlimmer sein als die andere. Dann sagte er zu Abû Muweihaba: Mir sind die Schlüssel zu den Schätzen dieser Welt und die Dauer auf ihr, dann das Paradies gegeben worden, da habe ich zwischen diesem und der Begegnung meines Herrn und dem Paradiese gewählt. Abû Muweihaba entgegnete: So nimm die Schlüssel der Schätze dieser Welt mit der Dauer auf ihr, dann das Paradies. Muḥammed erwiderte: Nein, ich habe bereits die Begegnung meines Herrn und das Paradies gewählt. — Das war sehr weise von ihm in dem Augenblicke, als er merkte, dass er nicht mehr lange zu leben habe. Wenn er seinen Tod als einen halb freiwilligen hinstellt, steht er in den Augen der Muslime um so grösser da. Die erzählte Tradition mag sonst wohl ausgeschmückt sein, der Hintergrund ist sicher keine Erfindung. Dass ʿOmar den Moment des Todes benutzte, um eine weitere Aehnlichkeit mit Moses festzustellen, war recht geschickt, entspricht ganz der Situation und hat auch sonst viel Wahrscheinliches. Die Behauptung, dass 3, 138 unecht sei, gewinnt entschieden an Berechtigung, und wahrscheinlich ist der Vers nach seinem Vorbilde 5,79 [1]) verfasst. Abû Bekr brauchte für *Al-Masîḥ ibn Marjam* nur *Muḥammed* zu setzen, so war der Vers fertig. Seinen Platz erhielt er vielleicht wegen v. 137 139, 140 142. Bei 39, 31 sind die Gründe für die Unechtheit erheblich schwächer, weil der Vers mekkanisch ist, Muḥammed damals weniger zuversichtlich und prätentiös auftrat und auch viel weniger raffinirt arbeitete. Ausserdem bezieht er sich auf etwas in unbestimmter Zukunft liegendes, während 3, 130 einen wirklich eintretenden Todesfall bespricht. Zu den Verdachtgründen von 3, 138 kommt dann auch, wie bei 48, 24, der Umstand, dass der Name Muḥammed dabei genannt ist; auch der Ton ist ein ganz fremder, Muḥammed pflegte so nicht zu sprechen.

1) Der Masîḥ, der Sohn der Marjam ist nichts, als ein Bote, schon vor ihm sind die Boten dahingegangen . . . .

Der dritte Vers mit dem Namen *Muḥammed* (33, 40) fällt zunächst durch Unklarheit auf. Ganz unvermittelt ist plötzlich der Gedanke ausgesprochen: Muḥammed ist nicht der Vater eines eurer Männer, vielmehr der Gesandte Allâhs und das Siegel der Propheten — Allâh ist in jeder Sache wissend. Die Tendenz des Verses ist doch klar, da er verfasst wurde, um das nicht ganz reinliche Verfahren Muḥammeds gegen seinen Adoptivsohn Zeid b. Ḥâriṯa, dessen Gattin Zeinab er heirathen wollte, nach Kräften zu rechtfertigen. Der Vers spricht ihm die Möglichkeit ab, überhaupt jemandes Adoptivvater zu sein und wurde wahrscheinlich erst viel später verfasst.[1]) Neben diesem inneren Grunde für seine Unechtheit ist noch ein äusserer. *Ḫâtam an-nabijjîn* (das Siegel der Propheten) ist ein ungewöhnlicher Titel, der sehr wenig zu Muḥammeds sonstiger Ausdrucksweise passt und auch nur dies eine Mal im Ḳorân vorkommt. *Ḫâtam* ist nicht arabisch, sondern das hebräische חותם. In einer Tradition über die Namen Muḥammeds theilt Boḥârî (III, 352)[2])

1) Die ganze Partie ist verdächtig. Man vergleiche v. 38, der eine auffallende Aehnlichkeit mit v. 62 aufweist; womöglich noch auffälliger ist v. 37, wo Zeid mit Namen genannt ist. Das ist das einzige Mal, wo einer der Freunde des Propheten im Ḳorân namentlich erwähnt ist, was nicht einmal geschehen war, als er (Sûr. 24) ʻÂišа von dem Verdachte des Ehebruchs zu reinigen hatte. Obwohl die Vertheidigung dort ebenfalls tendenziös ist, steht er doch thurmhoch über dieser Situation. V. 37 ist von einer Frivolität der Gesinnung, die schon seiner Klugheit kaum zuzutrauen ist, man müsste dann annehmen, dass seine Begierde stärker war, als seine Klugheit. Die Sache war für ihn mit den Versen 4, 5, 35, 36 abgethan. Für die Beurtheilung von v. 37 ist noch zu vergleichen Ḥassân b. Ṯ. Diwân p. 41 Z. 11, besonders mit Bezug auf das korânische فلمّا قضى زيد منها وطرا; der Vers Ḥassâns geht zwar auf Zeid b. Ṯâbit, aber da nur schlechtweg Zeid erwähnt ist, konnte eine Verwendung für Zeid b. Ḥâriṯa nm so eher stattfinden. Ebenso gut ist natürlich möglich, dass Ḥassân sich, wie öfter, an den Ḳorân anlehnt.

2) Die Traditionen sind zusammengestellt bei Sprenger III, 155 ff.

eine Aeusserung des Propheten selbst über seine Bezeichnungen (Muḥammed, Aḥmad, Al-Mâḥî, al-Ḥâšir, al-'Âḳib) mit, unter denen sich *Ḥâtam an-nabijjîn* nicht befindet. Ibn Sa'd überliefert diese Tradition — ebenfalls im Namen von Djubeir b. Muṭ'im — aber nebst *Ḥâtam*; dieselbe Tradition mit anderer Isnâd hat *Ḥâtam* wieder nicht. Dass das Wort schwere Bedenken hat, lässt sich schlechterdings nicht leugnen, dasselbe gilt auch von dem ganzen Verse, der einem der vorhergehenden nachgebildet zu sein scheint. — Der letzte *Muḥammed* enthaltende Vers (47, 2) bietet mit Ausnahme dieses Namens und der Rede in der dritten Person eigentlich nichts Auffallendes. Dieser Umstand ist aber ungewöhnlich genug. Die drei anderen Verse verrathen offenbar das Bestreben, den Namen Muḥammed im Ḳorân zu haben, sonst war gar kein officieller Name für ihn da. Den epithetischen Character dieses Namens hat bereits Sprenger[1]) mit Recht behauptet. Darauf weisen neben der indeterminirten Gestalt auch der flüssige Zustand und seine muthmassliche Geschichte hin, mit anderen Worten der messianische Begriff, den Muḥammed selbst in dem Namen zu sehen glaubte. Er lässt sich deswegen (61, 6) durch Jesus unter dem Namen Aḥmad als letzten Messias ankündigen. Dass er diese Bezeichnung *Aḥmad* nicht gewählt hat, lag daran, dass er sie von syrischen oder arabischen Christen als Benennung Jesu hörte und für dessen Eigennamen ansah. Wenn der Vers 61, 6 echt ist, so geht daraus hervor, dass Muḥammed mit sich gar nicht einig war, welche Bildung der Wurzel *ḥmd* er als seinen Namen ausersehen sollte. In der Elativform *'Aḥmad* wird er in einem fälschlich dem Abû Ṭâlib zugeschriebenen, aber in der That wesentlich jüngeren Gedichte, genannt. Ganz sicher ist, dass er in zeitgenössischen Gedichten Maḥmûd heisst. So sagt der genannte As-Sammâk.

1) A. a. O. I, 157.

تدلّى نحو محمود اخيه ومحمود سريرته الفجور

Er (Ka'b) näherte sich seinem Bruder Maḥmûd, aber das Innere Maḥmûds barg böse Anschläge.[1])

Das Spiel mit der Wurzel *ḥmd* setzt Ḥassân b. Ṯâbit in einigen Gedichten fort, die ohne Zweifel zu den späteren gerechnet werden müssen z. B.

شقّ له من اسمه كي يجلّه فذو العرش محمود وهذا محمّد

Er (Allâh) hat ihm (Muḥ) mitgetheilt von seinem Namen, um ihn auszuzeichnen, ja der Inhaber des Thrones ist Maḥmûd, jener aber ist Muḥammed.[2])

In einem Trauerlied[3]) um den Propheten nennt er ihn Muḥammed und 'Aḥmad; der Name Muḥammed kommt neben anderen Stellen auch in einem anderen Gedicht vor, das Ḥassân an den Mekkaner Abû Sofjân b. Al-Ḥâriṯ richtete, das aber erst nach dem Feldzug gegen die B. Muṣṭaliḳ verfasst sein kann. Es kommen darin die Verse vor

هجوت محمّدا فأجبتُ عنه وعند الله في ذاك الجزاء

فانّ ابي ووالده وعرضي لعرض محمد منكم وقاء

Du hast Muḥammed verspottet, ich aber habe ihn vertheidigt, und bei Allâh ist mir dafür Belohnung.

Denn mein Vater und dessen Erzeuger und meine Ehre sind für die Ehre Muḥammeds Einsteher gegen euch.[4])

Aus diesen Versen geht hervor, dass der Prophet in Medîna bereits den Namen Muḥammed wirklich gegeführt habe, der Vers des As-Sammâk, der erst nach der Vertreibung der B. an-Nadhîr verfasst worden ist, zeigt

1) Der Name Maḥmûd war schon vorher bei den Juden geläufig wie Maḥmûd b. Seiḥân und Maḥmûd b. Daḥja von den B. Ḳeinoḳâ'.

2) Diw. p. 23.

3) Diw. p. 24, v. 13 u. 16, vgl. p. 91 Z. 7.

4) Diw. p. 9. Vgl. dazu die anonymen Verse bei Ja'ḳubî II, 40 u. His̆. p. 331, wo beidemal der Name Muḥammed vorhanden ist. Die Verse sind zweifellos erheblich jünger.



aber, dass der Name noch nicht starr geworden war. Das Spiel mit den Bildungen *muḥammed*, *maḥmûd* und *'aḥmad* ist bezeichnend. Vielleicht blieb er dann bei der (verstärkten) passiven Form stehen, weil diese am meisten den Charakter des von Gott gesendeten Messias offenbart. Die Wahl der Wurzel *ḥmd* geschah in Anlehnung an Dan. 10, 11, 19—23 — als wirklicher Eigenname Gen. 36, 26 —, und die grosse Geltung der Wurzel erhellt aus der im Ḳorân oft gebrauchten Formel الحمد لله „Preis sei Allâh.“ Wir haben oben gesehen, dass die Juden in Medîna Messiashoffnungen nährten und die muslimische Tradition diese Hoffnungen auf Muḥammed bezog. Die Wahl des Namens Muḥammed war nichts als ein Experiment auf die Messiashoffnungen der Medinenser Juden.

In enger Beziehung zum Pentateuch stehen auch folgende Verse (8, 66): O Prophet, reize die Gläubigen zum Kampfe an, wenn zwanzig von euch kämpfen, werden sie zweihundert besiegen, und wenn von euch hundert sind, werden sie tausend von denjenigen, welche ungläubig sind besiegen, weil sie Leute sind, die nicht einsehen. (67) Jetzt hat Allâh euch Erleichterung verschafft und weiss, dass bei euch Schwäche ist; wenn nun hundert von euch kämpfen, werden sie zweihundert besiegen, und wenn von euch tausend sind, werden sie zweitausend besiegen mit dem Willen Allâhs, und Allâh ist mit den Ausharrenden. Vers 67 scheint eine Entschuldigung für die Niederlage von 'Uḥud zu sein. Beide Verse sind Nachahmungen von Lev. 26, 8; Deut. 32, 30. — Sûr. 3, 179: Diejenigen welche sagen: Allâh hat mit uns ein Bündniss geschlossen, dass wir an keinen Gesandten glauben sollen, bis er uns ein Opfer bringt, das das Feuer verzehrt. Der Vers ist offenbar eine Antwort an die Juden, die von ihm Aehnliches verlangten, wie Lev. 9, 24. Richt. 13, 20; 1. Kön. 18, 38; 2. Kön, 1, 10 ff. erzählt ist.

Weitere directe Berührungen zweifellos echter korani-

scher Verse mit solchen des Pentateuch lassen sich noch mehrere anführen, da die Benutzung desselben bei wichtigeren Gesetzen sich fast von selbst versteht. Es fehlte ja auch nicht an Vorkommnissen, die — wie bei der erwähnten Ehebruchsgeschichte — Muḥammed nöthigten sich über die Behandlung zweifelhafter Punkte aus der Tôrâ zu unterrichten. Wahrscheinlich hat er sich auch bei jener Gelegenheit mit dem pentateuchischen Gesetze über die eheliche Untreue näher vertraut gemacht. Eine Veranlassung, dasselbe für den eigenen Gebrauch umzuarbeiten und in Anwendung zu bringen, bot sich bei Gelegenheit des bekannten Abenteuers der 'Âiša, welche in ihrer Eigenschaft als Lieblingsfrau Muḥammeds dem Gesetze eine für die angeschuldigte Frau möglichst günstige Directive gegeben hat. Es ist das bezeichnend für den Geist der Gesetzgebung. Die ḳorânische Fassung des Gesetzes lautet (24, 4): Diejenigen, welche ehrbare Frauen beschuldigen, dann aber nicht vier Zeugen beibringen, geisselt mit achtzig Stockschlägen, nehmt von ihnen niemals mehr ein Zeugniss an, denn sie sind Bösewichter. (6) Diejenigen, die ihre eigenen Gattinen beschuldigen, ohne ein anderes Zeugniss als das ihrige zu besitzen, so sei das Zeugniss eines von ihnen vier Schwüre bei Allâh, dass er die Wahrheit gesagt habe. (7) Das fünfte sei, dass der Fluch Allâhs auf ihn komme, wenn er gelogen habe. (8) Von ihr wende aber die Strafe ab, so sie viermal bei Allâh schwört, dass er ein Lügner sei. (9) Zum fünften aber, dass der Zorn Allâhs auf sie komme, wenn er die Wahrheit gesagt habe. — Die Vorbilder zu dieser Gesetzgruppe sind zu v. 4 Deut. 19, 16—19. Das Gesetz über falsche Zeugen; Prügelstrafe bei Verläumdung jungfräulicher Ehre wird angeordnet Deut. 22, 18. Zu v. 6 stimmt die Verordnung Num. 5, 11—21 (besonders die beiden letzten) und Deut. 19, 15. Die Prügelstrafe wendete Muḥammed bei einigen der Hauptschreier an und hätte auch 'Âiša in dieselbe verfallen lassen müssen,

wenn er nicht vorgezogen hätte, sie durch eine Offenbarung zu reinigen. Er konnte dann v. 2 derselben Sûra für fremde Fälle gelten lassen und erinnert dabei an Deut. 17, 6, 13. Die Erklärung von Deut. 22, 19 durch Verhängung von Stockschlägen ist eine alte rabbinische Tradition und in der Gestalt der „vierzig Geisselhiebe“ von grosser Popularität. Beide Theile dieses korânischen Gesetzes sind so geschickt gefasst, dass weder ein Fremder, noch Muḥammed selbst ʿÂiša eine Schuld nachweisen konnte. Die Tendenz ist durchsichtig, da die „ehrbare Frau“ vorausgesetzt wird.

Die pentateuchischen Speiseverbote sind bereits in mekkanischen Offenbarungen erwähnt, es ist selbstverständlich, dass Muḥammed in Medîna noch mehr und Genaueres darüber hörte und sah. Von grossem Interesse dabei ist 3, 87: Jede Speise war den Kindern Israels erlaubt mit Ausnahme derjenigen, die Israel sich selbst verboten hatte, ehe die Tôrâ offenbart ward.[1]) Hier ist zu denken an Gen. 9, 4, eines der sog. „sieben noachidischen Gebote“ und Gen. 32, 33,[2]) vielleicht auch 31, 39, wo die populäre Bezeichnung der zum Genusse verbotenen animalischen Nahrung (טרפה) gebraucht ist. Eine wichtige rituelle, das Speisegesetz berührende mekkanische Reminiscenz ist hier nachzuholen. In den Verboten verschiedener Thiere und Speisen an die Muslime befindet sich (16, 116; 6, 146) der Zusatz: wer aber gezwungen ist ohne die Absicht das Gesetz zu übertreten, so ist Allâh verzeihend und barmherzig. Man vergleiche damit Mišnâh Jômâ 8, 6 מי שאחזו בולמס (βούλιμος) מאכילין אותו אפילו דברים טמאים „Wen Heisshunger ergriffen hat, dem darf man (am Versöhnungstage) sogar unreine Dinge zu essen geben“.

---

1) Der Schluss des Verses soll sich nach der Trad. auf die oben S. 53 besprochene Ehebruchsgeschichte beziehen; s. das.

2) Dass er das zweite Mal blos sagt *Israel* (ohne Banû), scheint daher zu kommen, dass ihm die Geschichte der Entstehung dieses Namens (Gen. 32, 29) im Kopfe gelegen haben mag.

Das gestattete Uebertreten sogar der pentateuchischen Speiseverbote am Versöhnungstage ist die letzte Consequenz erlaubter Gesetzesverletzung bei Lebensgefahr. Den Versöhnungstag hat Muḥammed gekannt, und auf jene Traditionen, dass die Juden ihn zu feiern pflegten, als Muḥammed in Medîna war,[1] braucht hier nicht mehr zurückgekommen zu werden. Das ḳorânische Fastengebot (2, 179 f.) ist sicher von den Verboten des Versöhnungstages beeinflusst, ganz besonders die Verordnung (183): Euch ist erlaubt in der Nacht des Fastens eure Frauen zu besuchen, sie sind euch eine Decke, und ihr ihnen, Allâh weiss, dass ihr euch (etwas) untersagt habt; da erlässt er es euch und verzeiht euch; jetzt also besucht sie und begehrt was Allâh euch erlaubt, und esset und trinket bis man unterscheiden kann zwischen einem schwarzen und einem weissen Faden in der Morgenröthe; dann vollendet das Fasten bis zur Nacht, besucht eure Frauen nicht, während ihr euch in die Bethäuser zurückzieht; das sind die Schranken Allâhs, kommt ihnen nicht zu nahe . . . — Die Unterscheidung des weissen vom schwarzen Faden als rabbinisches Kennzeichen des anbrechenden Tages ist bereits durch Geiger[2]) erläutert worden; das Verbot die Frauen zu berühren ist eine der für den Versöhnungstag angeordneten „fünf Kasteiungen“, während das Verweilen in den Gebetshäusern tagsüber von jeher und allem Anscheine nach auch in Medîna geübt wurde.

Eine nähere Besprechung erfordert die in Sûra 5

---

1) Boḫ. III, 286 von Ibn ʿAbbâs: Die Medinenser befragten Muḥammed über den *ʿÂsûrâ* (עשורא), den die Juden zu feiern pflegten und meinten, das wäre der Tag, an dem Moses über die Egypter gesiegt hätte. — Sie scheinen etwas davon gehört zu haben, dass die Feste befohlen waren זכר ליציאת מצרים. Muḥammed antwortete: Wir stehen dem Moses näher als sie, folglich feiert ihn. — Die Tradition scheint gesund zu sein. Vgl. Boḫ. III, 301 mehrere Traditionen, nach denen heidnische Araber den ʿÂšûrâ zu fasten pflegten. Vgl. Sprenger III, 53.

2) A. a. O. S. 90.

wiedergegebene Geschichte der pentateuchischen Kundschafter (15): Da fasste Allâh das Bündniss der Kinder Israels, [1]) und wir schickten von ihnen zwölf Fürsten, und Gott sagte: Ich bin mit euch, wenn ihr das Gebet haltet, Almosen gebt, an meinen Gesandten glaubt und Allâh auf gute Zinsen leihet, wahrlich dann werde ich euch eure Sünde verzeihen und euch in Gärten bringen, durch welche Ströme fliessen; wer von euch aber nach diesem ungläubig ist, der irrt auf schlechtem Wege. — Die Nutzanwendung des Verses geht zunächst auf die eigene Situation, besonders in Bezug auf die Aufforderung an ihn zu glauben und für den Krieg fleissig Geld herzugeben, während als Belohnung sehr geschickt der Eintritt in das gelobte Land (ארץ זבת חלב ודבש), auf der anderen Seite das Paradies in Aussicht gestellt ist. Es hat zuweilen den Anschein, als wollte Muḥammed die Wüstenwanderung und das Versprechen des Eintritts in das gelobte Land mit dem Leben des Muslim und der Aussicht auf das Paradies in Parallele bringen. Er fährt fort (10): Und in Folge ihres Bruches des Bündnisses [2]) verfluchten wir sie und machten ihre Herzen verstockt (وجعلنا قلوبهم قاسية = Exod. 7, 3), sie veränderten das Wort von seinen Plätzen und vergassen einen Theil von dem, woran sie erinnert worden waren .... (24. Moses sagte:) Gehet hinein, o mein Volk, in das geheiligte Land, das Gott euch verheissen hat, wendet euch nicht um, sonst werdet ihr untergehen müssen. — Sie weigern sich, aber „die beiden Männer, welche Gott gehorchten“, sagten zu ihnen: Kommt über

1) Vgl. 2, 77, 78; 3, 75 (medin.). Das „Bündniss“ mit den Kindern Israels ist ebenfalls nur ein Reflex von pentateuch. Versen wie Gen. 15, 18. Exod. 31, 16; 34, 10, 27; Deut. 4, 23, 31; 5, 2 u. a. לוחות הברית Exod. Deut. 9, 9, 11 u. s. w.; als Gebot in beiden Reproductionen des Decalog aufgenommen 17, 36 und 6, 153. Die Formel: „Wir erfassten das Bündniss der Kinder Israels“ ist medînisch (vgl. 4, 153).

2) Vgl. Gen. 17, 14; Lev. 26, 15, 44; Deut. 31, 16.

sie durch die Pforte (ادخلوا عليهم الباب). Vers 24 kann einfach erklärt werden, dass ihnen bei der Rückkehr in die Wüste der Untergang drohe, es scheint aber auch eine Reminiscenz an Gen. 19, 15, 26 darin zu liegen. Die „Pforte“ zum Eingang in Palestina ist eigentlich auffällig, sie kann nur in Hinblick auf die Eroberung einzelner Städte gedeutet werden, scheint aber zugleich als Erweiterung des Vergleiches mit dem Eintritt in das Jenseits zu dienen, wie in Matth. 7, 13 (s. oben S. 55).

Die pentateuchischen Anklänge im Ḳorân finden ihren Abschluss in einer wichtigen und charakteristischen Offenbarung der letzten Zeit. Nach der Tradition an die Geschichte der Ehebrecher anknüpfend sagt er fortfahrend (5, 47): Wie sollen sie dich auch zum Schiedsrichter machen, da sie doch die Tôrâ besitzen, in der die Entscheidung Allâhs ist .... (48) Wir haben die Tôrâ offenbart, in der Leitung und Licht sich befinden, durch welche die gläubigen Propheten entscheiden für die so Juden sind, und die Rabbinen und Gelehrten durch das, was ihnen von der Schrift Gottes zu Theil ward, und sie waren dafür Zeugen, fürchtet nicht die Menschen, sondern fürchtet mich und kauft um meine Zeichen keinen geringen Preis ein; wer nicht vermöge dessen geurtheilt hat, was Allâh offenbart hat, diese sind die Ungläubigen. (49) Und wir haben ihnen in ihr vorgeschrieben: die Seele für die Seele, das Auge für das Auge, die Nase für die Nase, das Ohr für das Ohr, der Zahn für den Zahn und die Wunden sind eine Vergeltung, wer aber erlässt, für den ist's eine Sühne, und wer nicht nach dem entscheidet, was Gott geoffenbart hat, diese sind die Bösewichter. — Das ist die Vorschrift Exod. 21, 24, 25, Deut. 19, 21, die Muḥammed mit der rabbinischen Auslegung bekannt geworden ist, welche in der Mišnâh (Bâbâ ḳammâ cap. 8) gegeben ist, dass das beschädigte Glied abgeschätzt und ein entsprechender Schadenersatz geleistet würde. Muḥammed hatte ursprünglich (2, 173—175) die volle wörtliche Vergeltung im Auge,

und die Geldsühne ist nur eine Concession, die er wahrscheinlich in indirecter Anlehnung an jene Mišnâh machte. Denn es ist kaum denkbar, dass ihm von einem Juden das pentateuchische Gesetz ohne jene Auslegung mitgetheilt war, es müsste denn in tendenziöser Weise von jemandem geschehen sein, der ihm Gelegenheit geben wollte, sich über das pentateuchische Gesetz zu stellen. Uebrigens erzählt eine Tradition bei Boḫarî (III, 234) (auf die Autorität des 'Anas), die Tante des 'Anas b. Mâlik habe einem Mädchen von den 'Anṣarern einen Zahn ausgeschlagen. Die Leute kamen zu Muḥammed und verlangten die gleiche Vergeltung. 'Anas b. An-Nadhr (Oheim des A. b. M.) sagte: Ihr Zahn wird nicht ausgeschlagen werden, o Prophet Gottes. Muḥammed antwortete: Die Schrift Gottes lautet auf Wiedervergeltung. Die Leute aber beruhigten sich und nahmen die Sühne an (فرضى القوم وقبلوا الارش).[1])

Die historischen Bücher des A. T. geben für die medînische Zeit durch die Natur der Sachlage weniger Veranlassung zur Berücksichtigung. Besondere Beachtung verdient indessen folgender Vers (2, 261): Oder wie derjenige, der an einer Stadt vorbeiging, die von Grund auf zerstört war, er sagte: wie wird Gott diese nach ihrem Tode (wieder) beleben? Da liess ihn Gott 100 Jahre todt sein, dann weckte er ihn auf und sagte: Wie lange hast du zugebracht? Er antwortete: ich habe einen Tag oder den Theil eines Tages zugebracht. Er sagte: Nein, du hast 100 Jahre zugebracht, sieh auf deine Speise und deinen Trank, sie sind nicht alt geworden, betrachte auch deinen Esel, damit wir dich zum Zeichen für die Menschen machen, sieh auf die Gebeine, wie wir sie sammeln, dann sie mit Fleisch bedecken. Als es ihm deutlich wurde, sagte er: ich weiss, dass Gott über jedes Ding mächtig ist. — In dem Verse stecken eine Menge biblischer — und

1) Vgl. Boḫ. III, 201. Die Tante hiess Ar-Rubajja.

vielleicht auch nachbiblischer — Beziehungen, die allerdings nach bekannter Manier etwas durcheinander geworfen sind. Die „zerstörte Stadt“ mag einstweilen zurückbleiben. Der hundertjährige Schläfer ist wahrscheinlich kein andrer, als der Prophet Elias, der in der muslimischen Tradition als Al-Ḫidhr (*al-ḫadhir = virens*) Gegenstand zahlreicher Legenden ist. Die Scene des Ḳorân ist dieselbe von 1. Kön. 19, 4—8. Auch in der rabbinischen Legende führt Elias ein langes Leben, da die Aggâdâ ihn mit der Person des Pinḥâs des Pentateuch vereinigt.[1] Die Ursache wird wohl in der Parallelisirung von Num. 25, 11 mit 1. Kön. 19, 10 und der beiderseitig erzählten vorhergehenden Eiferthaten liegen. Elias schläft ein und wird durch einen Engel geweckt, der ihm Speise und Trank reicht. Die Aufforderung „sieh dich nach deinem Esel um“ entspricht dann der Mahnung an Elias; „denn weit ist von dir der Weg.“[2] Was nun die „zerstörte Stadt“ betrifft, so ist das freilich etwas dunkel. Es scheint aber darin eine Erinnerung an Jericho zu liegen, auf dessen Wiedererbauung bekanntlich der Fluch Josuas[3] lastete. 1. Kön. 16, 34 wird erzählt, dass Jemand es unternommen habe, die Stadt wieder aufzubauen, unmittelbar hinterher tritt Elias auf. Ein innerer Zusammenhang ist dabei allerdings nicht vorhanden, aber bei etwa äusserlich zusammenhängender Mittheilung Jemandes von dem Inhalte der allgemeineres Interesse erweckenden Schicksale des berühmten Propheten konnte bei Muḥammed

---

1) S. Raschi u. Ḳimchi zu 1. Kön. 17, 1, Jalkut zu Num. 25, 12, dagegen B. bthr. 121a Tosf.

2) Vgl. Sanh. 98a (nach Zach. 9, 9) עני ורוכב על חמור; ebendas. König Šâbûr sagt zu Samuel; Ihr sagt, der Messias komme auf einem Esel (משיח על חמרא אתי), ich will ihm einen Schimmel (סוסיא ברקא) schicken. סוסיא ברקא (var. בדקא) erinnert übrigens an das Flügelross *Borâḳ*, auf dem Muḥammed seine Himmelfahrt (*Mi‘râdj*) ausführte (Hiš. 263 ff.)

3) Jos. 6, 26.

leicht ein innerer Zusammenhang herauskommen. Geigers [1]) Vermuthung (nach Maraccius) dass hier Nehemias Ritt um Jerusalem gemeint sei, würde materiell nicht zu verwerfen sein, Geiger hat aber den Korânvers falsch verstanden, insbesondere wenn er übersetzt, dass Speise und Trank zu Grunde gegangen, der Esel zerfallen sei. Das Gegentheil steht da, nämlich dass Speise und Trank nicht alt geworden seien, wo wäre sonst das „Wunder für die Menschen"? Die „Gebeine" beziehen sich auch nicht auf den Esel, sondern auf etwa in der zerstörten Stadt umherliegende Leichen und erinnern sehr lebhaft an Ezech. c. 37. Dieses Kapitel war als Haftârâh des Sabbaths im Passahfeste (Meg. 31a) den Juden im Ḥidjâz ohne Zweifel ebenso bekannt, wie die Geschichte des Elias, welche als Haftarâh an dem Sabbath verwendet wurde, an welchem die Eiferthat des Pinḥâs zur öffentlichen Verlesung beim Gottesdienste kommt. Ausserdem ist das bezügliche Kapitel des Ezech. am genannten Tage und auch sonst wahrscheinlich ein beliebter Gegenstand der homiletischen Betrachtung gewesen. Wie sehr das alles in Muḥammeds Kopfe durcheinanderging, beweist der darauf folgende Vers, wo Abraham von Gott zu erfahren wünscht, wie er die Todten belebe und wo nach Analogie des Vorhergehenden auch die zerschnittenen Vögel (Gen. 15, 10) sich wieder herstellen. Uebrigens ist das Zusammenbringen der Belebung der Todten mit der Geschichte des Elias im Grunde nicht im geringsten befremdend, wenn man an die 1. Kön. 17, 17—24 erzählte Geschichte von der Wiederbelebung des Kindes durch Elias denkt.

Der Kampf des Elias gegen den Baaldienst ist in der mekkanischen Sûra 37, 123—126 berührt. Aus Anlass der in Sûra 18 erzählten Reise des Moses mit seinen Begleiter weiss die Tradition eine Menge von Geschichten zu erzählen und nennt diesen Begleiter des Moses Al-Ḥidhr

1) S. 195.

(Al-Ḫadhir). Die Reise erinnert an die des Tobias, in der bekanntlich ebenfalls von einem Fisch die Rede ist. Eine Berührung der Sagenkreise — von denen der des Al-Ḫidhr von rein muslimischer Ausbildung zu sein scheint — ward dadurch ermöglicht, dass Moses den Namen Tobias führt (Sôtâ 12a). Die Traditionen sind wiedererzählt bei Boḫârî (III, 276 ff.), wo der Bursche, mit dem Moses die Reise beginnt, Jaša' b. Nûn heisst. *Nûn* heisst bekanntlich auch Fisch, und es ist nicht abzusehen, ob dieser Umstand nicht auch sein Körnlein in die Sage geworfen hat.[1])

Mehr als die prophetischen Bücher finden ihrer Natur nach wieder die Psalmen Berücksichtigung. Von ganz besonderem Interesse ist hier zunächst der Vers 2, 256: Allâh, kein Gott ist ausser ihm, der ewig Lebende und Bestehende, nicht ergreift ihn Schlummer noch Schlaf, ihm gehört, was in den Himmeln und was auf der Erde ist, wer kann bei ihm Fürsprache thun ausser mit seinem Willen, er weiss was vor ihnen und was hinter ihnen ist, sie aber umfassen nichts von seiner Allwissenheit, sein Thron reicht über die ganze Erde, sie zu überwachen ist ihm keine Last, er ist der Hohe, der Mächtige. — Ausser zu Ps. 121, 4 finden sich hier Beziehungen zu Ps. 89, 12 und zahlreiche denselben Gedanken behandelnde Verse, ferner zu 139, 1—6 und das Ganze vermengt mit Jes. 6, 1 u. 3.

Die Psalmen sind Hauptträger des Gedankens, dass die Naturerscheinungen das Lob Gottes im Munde führen. Beachtenswerth sind die Stellen 19, 2; 98, 7—8; 148, 3—10. Im Ḳorân finden wir denselben Gedanken schon

1) Der Fisch, den der Bursche — der übrigens von dem erst v. 64 auftretenden eigentlichen Reisebegleiter zu trennen ist — mitnimmt, soll ebenso zur Reisezehrung dienen, wie bei Tobias. Zunz, Gottesdienstl. Vortr. S. 130 bezieht die Reise auf die in der jüdischen Legende enthaltene von der Wanderung des R. Josua b. Levi mit dem Propheten Elias. Eine ähnliche Reise mit räthselhaften und erst später erklärten Handlungen erscheint übrigens auch in dem deutschen Märchen: Der getreue Johannes (Br. Grimm).

ziemlich frühzeitig ausgesprochen, wie wir bereits in der mekkan. Stelle 13, 14[1]) sehen können. In medînischen Offenbarungen wird das noch weit deutlicher ausgesprochen (24, 41): Siehst du nicht, dass Allâh preist wer in den Himmeln und auf der Erde ist, und die Vögel, wenn sie ihre Flügel ausbreiten, ein jeder kennt sein Gebet und seinen Lobgesang.[2]) — Ferner in den fast gleichlautenden Anfängen der Sûren 57, 59, 61, 62 und 64.[3]) Diese fünf Sûren, die chronologisch ziemlich eng zusammengehören, scheinen eine Nachbildung der Psalmgruppe 146—150 zu sein, deren jeder mit dem Worte הללויה (= سبّح) beginnt und schliesst. Diese Stücke sind ein wesentlicher Bestandtheil der täglichen Liturgie. Eine systematische Eintheilung der jüdischen Hymnologie der Naturwesen bietet das sog. פרק שירה „Das Kapitel der Lobgesänge", wo jedem Mitgliede der Schöpfung ein Bibelvers als ihm stets im Munde liegender Lobgesang zugetheilt ist. Durch poetische Kraft und naive Schönheit waren diese Lobgesänge beliebt und bekannt und wohl auch den Juden im Ḥidjâz nicht fremd. Die muslimische Tradition zeigt deutliche Spuren einer ziemlich intimen Bekanntschaft mit dem Perek Šîrâ.[4]) Dass diese Idee für Muḥammed viel Anziehendes hatte, bewies er schon früher durch die mit Vorliebe behandelten Schilderungen der Natur. Damals, als seine eigene poetische Kraft noch grösser war, reproducirte er diese Schilderungen selbst, jetzt begnügte er sich damit, sie zu erwähnen, aber auch so bieten diese poetischen Körnchen für die durch breite

1) Der Donner preist sein Lob etc. vgl. Ps. 19, 2 u. a.

2) Targ. zu Ijjôb 38, 36; 39, 13 Sanh. 94a, Wajjiḳra r. c. 25.

3) Sûr. 64 bei Flügel als mekkanisch bezeichnet, Beidhâwî sagt auf sie مختلف, Baghâwî und Ja'ḳubî halten sie für medinisch. Nöldeke Q. S. 136 hält sie mit Muir ebenfalls für medinisch, was sie ohne Zweifel auch ist.

4) Weil, Bibl. Legenden der Muselmänner S. 227. Zu dem dort erwähnten Ausspruch der Turteltaube: „Manchem Geschaffenem wäre besser, er wäre nicht geschaffen" vgl. Erub. 13 b unten.

Prosa ausgezeichneten medînischen Theile des Ḳorân ein verschönerndes Element, welches eigentlich dadurch nicht beeinträchtigt wird. wenn eine Nachahmung älterer Muster festgestellt ist. Freilich bleibt es in den meisten Fällen bei einem schwachen Aufschwung. Für die weitere Erwähnung der Psalmen in medînischen Sûren sehe man die Untersuchungen Geigers.

Von Stellen der Mišnâh fällt folgende auf: (Sur. 58, 8) Siehst du nicht, dass Allâh weiss, was in den Himmeln und was auf der Erde vorgeht, nicht sind drei heimlich beisammen, ohne dass er ihr vierter wäre, nicht fünf, ohne dass er ihr sechster wäre, und nicht mehr, ohne dass er bei ihnen wäre, wo sie auch seien. Dann sagt er ihnen was sie gethan haben, am Tage der Auferstehung, Allâh ist über jedes Ding allwissend. — Das ist Abôth 3, 7: R. Chalaftâ b. Dôsâ aus Kfar Chananjâh sagt: Wenn zehn zusammensitzen und sich mit den Gesetz beschäftigen, ist die Šechînâh bei ihnen (nach Ps. 82, 1), ebenso fünf (nach Amos 9, 6), drei (nach Ps. 82, 1 Schluss), zwei (Mal. 3, 16) endlich Einer (Exod. 20, 24).

Bei der Besprechung des Sabbathgebotes war uns oben ein Vers (2, 61) begegnet, der von der Verwandlung der Sabbathschänder in Affen Mittheilung macht. Schon in einer früheren, einer mekkanischen Sûra einverleibten, wahrscheinlich aber medînischen Stelle (7, 163) wird von einer Uebertretung des Sabbath erzählt, worauf folgt (166): Und als sie unser Verbot übertraten, sprachen wir: Werdet verworfene Affen. 5, 65 lautet: Soll ich euch etwas schlimmeres als dies, nämlich die Vergeltung Allâhs, erzählen? wen Allâh verflucht und über wen er gezürnt hat, verwandelte er in Affen und Schweine und die den Ṭâghût [1]) verehren, sind am schlimmsten Ort und am irrigsten Wege. — Die Strafe der Verwandlung in Thiere für Ver-

1) Geiger a. a. O. S. 86 übersieht aber die vielen Stellen im Targum, wo טעוה für *Götzen* gebraucht ist; aeth. *ṭâôṭ*.

letzung des Sabbath ist sonst in rabbinischen Schriften, wie Geiger bereits bemerkt, [1]) nirgends aufzufinden, folgende Talmudstelle ist aber nicht zu übersehen: אמר ר׳ ירמיה נחלקו לשלשה כתות אחת אומרת נעלה ונעבוד עבודת אלילים ואחת אומרת נעלה ונעשה מלחמה ואחת אומרת נעלה ונשב שם זו שאומרת נעלה ונשב שם הפיצם ה׳ וזו שאומרת נעלה ונעשה מלחמה נעשו קופין ורוחין ושדין ולילין R. Jirmija sagte: [das Geschlecht des Thurmbaus] theilte sich in drei Klassen, die eine sagte: wir wollen hinauf [zum Himmel] und Götzendienst treiben; die andere: wir wollen hinauf und Gott bekämpfen, die dritte: wir wollen hinauf und dort bleiben. Die, welche gesagt hatte: wir wollen Gott bekämpfen, wurden in Affen, Schweine und böse Geister verwandelt. (Sanh. 109a; Tanchûmâ, Jalkut). Ob diese Stelle für jene Korânstellen zum Vorbild gedient hat, ist natürlich nicht mit Sicherheit anzugeben. Wenn Muḥammed diese oder eine andere Verwandlungslegende gehört hat, die im Munde der Juden Nordarabiens gelebt haben mag, konnte es eben leicht geschehen, dass er sie nach Belieben verwendete, ohne auf die in der Quelle bezeichnete Ursache Rücksicht zu nehmen. In seinem Gedächtniss lag am Ende auch die Erzählung Matth. 8, 30—33 (Luc. 8, 32), die von Muḥammed dann blos erweitert oder für einen bestimmten Straffall umgearbeitet worden ist.

Es darf nicht Wunder nehmen, wenn wir in den medînischen Theilen des Ḳorân auch Elemente des jüdischen Gebetbuches finden. Dass es frühzeitig ein festes Gebetritual gegeben hat, ist ausser Zweifel, da die wesentlichsten Bestandtheile desselben bereits in der Mišnâh erwähnt sind. Einen grossen Raum nehmen im Gebetbuche die theils an Psalmen angelehnten, theils selbstständig verfassten Hymnen ein, die sich durch Häufung göttlicher Prädicate auszeichnen. Die Nachahmung einer solchen giebt unstreitig Ḳor. 59, 23: Er ist Allâh, ausser ihm keiner, der König,

---

1) A. a. O. S. 184.

der Heilige, der Salâm, der Zuverlässige, der Beglaubte, der Mächtige, der Gewaltige, der Ueberwältigende, hocherhaben ist er über das, was sie ihm beigesellen. (24) Er ist Allâh, der Schöpfer, der Erschaffende, der Bildner, ihm gehören die schönsten Namen, ihn preist was in den Himmeln und was auf der Erde ist, und er ist der Mächtige, der Weise. — Diese beiden Sätze sind aus Elementen der älteren Gebetstücke vor und hinter dem Šma' sowie der Šmôn. Esreh zusammengesetzt und mit der Localfarbe des Ḳorân versehen. الملك القدّوس (der heilige König) ist gleich המלך הקדוש, das als Schlussformel erwähnt ist Berach. 12 b; getrennt erscheinen beide Wörter wiederholt in den drei ersten Segenssprüchen der Š. E. المؤمن المهيمن „der Sicherheit einflössende, der Beglaubte", an sich arabische Bildungen (aram. מהימן vgl. Sûr. 5, 52) entsprechen der Formel ונאמן אתה; السلام (السّلام?) ist gleich עושה שלום במרומיו (Jes. 45, 7, Ijjôb 25, 2) Schlusssatz des Š. E. und des sog. Kaddîš-gebetes; الجبّار = גבור zweimal am Anfange der Š. E. und endlich ebendaselbst וקונה הכל = البارئ المصوّر.

Auch in dem medînischen Sûren finden sich Ausdrücke, die ursprünglich nicht dem Arabischen angehören, sondern durch den Islâm daselbst eingebürgert worden, zum Theil auch vor Muḥammed eingedrungen, immer aber fremde sind. In der zweiten Sûra kommt zweimal (96 u. 196) der Satz vor ما له في الآخرة من خلاق „er hat an der letzten Welt keinen Antheil." Das ist nichts als eine Uebersetzung der rabbinischen Phrase אין לא חלק לעולם הבא (Mišnâh Sanh. 10, 2 ff.), hat also mit خلق „schaffen" nichts zu thun. 2, 96 ist auch sonst beachtenswerth. „Sie folgen dem was die Satane gegen die Herrschaft Salomos vorbrachten, aber Salomo war nicht ungläubig, sondern die

Satane waren ungläubig u. s. w. Ueber Salomos Verkehr mit Geistern giebt es bekanntlich eine Menge von Legenden, die soweit sie den Ḳorân berühren, durch Geiger[1]) zusammengestellt sind. Dieser Verkehr scheint im Zusammenhange zu stehen mit 1. Kön. 11, 14. Sabb. 56 b sagt R. Jônâthân: Wer da behauptet, Salomo habe gesündigt, irrt. Aeusserlich ist الخلاق das aramäische חלקא

Wir haben oben einen medînischen Vers mit einer pentateuchischen Beziehung kennen gelernt, dessen Schlagwort besondere Erwähnung verdient, weil es glattweg das biblische קרבן (Neh. 10, 35 קֻרבן) ist. Muḥammed hatte das Wort aus dem Munde der mit ihm disputirenden Aḥbâr aufgefangen. Der Begriff war ihm vorher fremd gewesen, denn قربان als nomen verbi hat, wenn überhaupt in profanem Sinne gebräuchlich, eine ganz andere Bedeutung und zeigt in diesem Falle selbst ziemlich direct den Weg, auf dem es in den Ḳorân gekommen ist. — In einem anderen, gleichfalls oben bereits behandelten Verse (2, 256), der durchweg aus biblischen Beziehungen zusammengesetzt ist, befindet sich die Redewendung وسع كرسيّه السموات والارض, „sein Thron umfasst die Himmel und die Erde". Der Satz besteht im Ganzen wie im Einzelnen aus fremden Elementen. Von einem weltlichen Thron zu reden hat der Ḳorân keine Veranlassung, كرسىّ hat daher nur die Bedeutung des כסא הכבוד in der aramäischen Form כורסיא.[2]) Der Satz selbst lehnt sich wahrscheinlich an Jes. 61, 1 כסא רם ונשא ושוליו מלאים את ההיכל und ähnliche Stellen (v. 3.).

Die Bezeichnung für „Christus" المسيح kommt in dieser Gestalt nur in medînischen, zur grösseren Hälfte in den beiden letzten Sûren vor. Die Wurzel مسح kommt

---

1) S. 181 ff.

2) Der Gedanke bereits in mekkan. Sûren verwendet, für „Thron" ist dort aber immer العرش (11, 9) gebraucht; vgl. oben S. 29.

in der arabischen Originalbedeutung nur zweimal 38, 32 (mekkan.) und 5, 8 für „streichen, einreiben" vor. Dem W. المسيح liegt das aram. משיחא zu Grunde, dessen die Christen sich zur Bezeichnung Jesu bedienten, und von ihnen hat ihn Muhammed, obwohl auffallend spät, entlehnt und als Eigennamen betrachtet. Die Juden Arabiens scheinen משיח als Bezeichnung des von ihnen erwarteten Messias in Folge der Adoption dieses Namens durch die Christen aufgegeben zu haben und brauchten höchst wahrscheinlich irgend eine Flexion von חמד, daher bei ihnen auch der Personenname Maḥmûd vorkommt. Erwähnenswerth ist die Erklärung Beidhâwîs (zu 3, 40), der es direct aus dem Hebräischen المشيح ableitet und mit المبارك (der Gesegnete) erklärt.

Von grosser Geläufigkeit im Munde der Juden des Ḥidjâz war die Bezeichnung für Almosen, die Muḥammed getreu durch الصدقة wiedergiebt. Das biblische צדקה, das immer „Gerechtigkeit"[1]) bedeutet, wird später für den allgemeinen Gebrauch zur Bezeichnung für „Almosen" umgeprägt, wie in מלח ממון צדקה „das Salz des Geldes ist Almosen". Die korânische Bedeutung ist auch die des freiwilligen Almosens. Von anderen den nordarabischen Juden sehr geläufigen Wörtern ist noch zu nennen المنهاج. Muḥammed lernte es erst ganz spät kennen und benutzte es in 5, 52: .... jedem von euch gaben wir Gesetz und Minhâdj. Das Wort ist gleich מנהג in der rabbinischen Bedeutung *ritueller Brauch* und in den rabbinischen Schriften ungemein häufig, noch mehr aber im Volksmunde angewendet. Bb. mez. 87a אין המנהג מבטל דין „Der Minhâg kann keinen Ritus aufheben". Die Wurzel نهج bedeutet sonst *offen sein* (von einem Wege), daher منهج *Weg* = מנהג (2. Kön. 9, 20) im übertragenen Sinne. Sonst kommt überhaupt keine Flexion von derselben

1) Auch Spr. 10, 2; 11, 4.

Wurzel im Ḳorân vor. — Endlich ist noch anzuführen eine der mannigfachen Bildungen von كفر leugnen, II = כפר (Pi.), und 5, 91, also sehr spät, in der Form كفّارة Sühne, das dem aram. כפרה entspricht, das Wort war den Juden des Ḥidjâz sehr geläufig; كفّر verzeihen wurzelt im Alten Testament.

Diese, nebst älteren, Untersuchungen geben uns die bemerkenswerthe Schlussfolgerung, dass die grosse Mehrzahl der eigentlichen Gesetze, Beziehungen zum Alten und Neuen Testament und den rabbinischen Schriften, endlich der fremden Ausdrücke den mekkanischen Theilen des Ḳorân angehört. Das heisst, dass der dogmatische Theil des Islâm nebst dem Auslegungsapparat, soweit derselbe rein ḳorânisch ist, fast vollständig in den 13 Jahren in Mekka fertig geworden ist und dass Muḥammed in Medîna nicht mehr viel zuzulernen hatte. Bis auf die Einrichtung der wenigen regelmässigen Andachtsübungen war des Propheten ganze Wirksamkeit in Mekka eine rein theoretische, indem er in Folge der Sachlage sich darauf beschränken musste, auf Grund des vorher Gelernten zum Glauben zu ermahnen, zu lehren und selbst weiter zu lernen. In Medîna hingegen war er vor allem praktischer Organisator und Staatsmann und hatte demnach für theoretische Studien wenig Zeit. In Mekka suchte er die Lehrmittel auf, in Medîna nahm er, was sich ihm noch von selbst darbot oder was er für den Augenblick zu irgend einem Zweck brauchte. Für den eigentlichen rituellen Aufbau des Islâm ist deswegen die medînische die wichtigere Periode; die mekkanische Arbeit war die vorbereitende gewesen, in Medîna wurde sie ausführend. Mit blossen noch so breiten Theorieen hätte er aber kaum eine Gemeinde, geschweige einen Staat gründen können.

Das Verhältniss der mekkanischen zu den medînischen

Sûren [1]) ist äusserlich schon erkennbar; auf über 80 mekkanische kommen ca. 30 medînische. Wenn die letzteren auch quantitativ umfangreicher sind, so enthalten die ersteren doch bei weitem mehr Material, während die letzteren bei ihrer trostlosen Oede und ihren langweiligen Wiederholungen dem Islâm eigentlich wenig oder nichts Neues zugebracht haben. Durch das inhaltliche Uebergewicht der ersteren wird die Frage nach dem Lehrer constant. Aber gerade in diesem Punkte offenbart sich Muḥammeds ganze Schlauheit, da er es verstanden hat, den oder die Lehrer in undurchdringliches Dunkel zu hüllen. Sehr instructiv für diese Frage ist die Geschichte Josefs in Sûra 12 (v. 2, 3 u. 103), wo der Lehrer direct verleugnet wird. Sprenger [2]) hat eine Anzahl von Traditionen über den Gegenstand gesammelt, aber nur die letzten scheinen einige Glaubwürdigkeit zu verdienen. Das genügt aber noch lange nicht, da Muḥammed von diesen wenigen christlichen Sclaven unmöglich alles erfahren haben kann, was er von Kenntnissen rabbinischer Schriftauslegung und der sonstigen rabbinischen Litteratur in den mekkanischen Sûren verräth. Aus der medînischen Zeit sind hingegen die Namen von jüdischen Apostaten bekannt, die ihn doch gewiss über sehr vieles unterrichten konnten, aber entweder waren sie selber unwissend, oder die Nachrichten über ihre Bekehrung sind zum Theil unecht, zum Theil stark übertrieben. Ein lehrreiches Beispiel bietet dafür die Geschichte von Muḫeirîḳ. Aus demselben Grunde sind, wie gesagt, wohl auch die Nachrichten über 'Abd Allâh b. Salâm, dem angeblichen Rabbinen der B., Ḳeinoḳâ, nur mit Vorsicht aufzunehmen. [3])

---

1) Zu den bekannten Eintheilungen der Sûren bei Nöldeke und Weil kommt noch eine nach der Mittheilung Ja'kubîs nach Muḥ. b. Kaṯîr und Muḥ. b. as-Sâib Al-Kalbî von Abû Ṣâliḥ v. Ibn 'Abbâs.

2) II, 388.

3) Dasselbe gilt von den Stammgenossen vgl. R. ét. j. 19—20 p. 12.

Man muss sich übrigens den Verkehr Muḥammeds mit den nordarabischen Juden nicht gar zu intim vorstellen, wenn es auch den Anschein hat, als habe er mitten unter ihnen gelebt und ihre Unterweisung beständig zu seiner Verfügung gehabt. Sie lebten zum geringsten Theil in Medîna selbst, sondern besassen ihre Quartiere rings um die Stadt. Ein innigerer Anschluss kann höchstens für die ersten zwei Jahre angenommen werden, als Muḥammed selbst darnach strebte, sie in Güte zu gewinnen und ihr Misstrauen gegen ihn noch geringer war. Die Austreibung der R. Keinoḳâ ist der unzweideutigste Ausdruck der gewendeten Stimmung, und nachher konnte doch von einem für Muḥammed irgendwie fruchtbaren Verkehr nicht die Rede sein. Das Bemerkenswertheste, was in Medîna von den Juden zugelernt wurde, gehört auch den vordersten medînischen Sûren an, vorwiegend in die 2te. Es ist ferner bemerkenswerth, dass von dem ritualen Leben der Juden so wenig im Ḳorân durchschimmert und dass von Festen, wie Passah- und Laubhüttenfeier, die bei grösseren geschlossenen Gemeinwesen nicht ohne auffallende Vorbereitungen ins Werk gesetzt werden konnten, keine Spur im ganzen Ḳorân aufzufinden ist, wohingegen der in stiller Zurückgezogenheit begangene Jôm Kippûr bald ganz deutlich zur Erwähnung kommt. Begünstigt ward letzterer dadurch, dass der Begriff des Fastens den Arabern wohl auch von früher her bekannt gewesen sein wird, während die Nichterwähnung der anderen Feste sich auch daraus begründen lässt, dass sie für den Islâm nichts Verwendbares enthielten, folglich Muḥammed nicht interessirten.

Zum Schlusse noch eine kurze Bemerkung über die geheimnissvollen Buchstaben am Anfang der Sûren. Was hier gegeben werden soll, ist kein neuer Deutungsversuch, der von vorn herein als vergeblich zu betrachten ist, sondern eine Tabelle, die sich selbst erklärt. Neunundzwanzig Sûren haben diese Vorzeichen, deren Vertheilung die folgende ist:

2 אלמ	10 אלר	19 כהיעצ	29 אלמ	36 יס	40 חמ	50 ק
3 אלמ	11 אלר	20 טה	30 אלמ	38 צ	41 חמ	68 נ
7 אלמצ	12 אלר	26 טסמ	31 אלמ		42 חמעסק	
	13 אלמר	27 טס	32 אלמ		43 חמ	
	14 אלר	28 טסמ			44 חמ	
	15 אלר				45 חמ	
					46 חמ	

Ich transscribire sie in Quadratschrift, weil sie dadurch übersichtlicher werden und so wohl auch ihrer ursprünglichen Gestalt am nächsten kommen. Die bisherigen Erklärungsversuche haben uns in der Erkenntniss der Bedeutung der Initialen nicht gefördert. Sprengers [1]) Erklärung von كهيعص (Sur. 19) durch J. N. R. J. ist durch Nöldeke bereits zurückgewiesen worden, aber nicht viel mehr Gewinn ergeben die Mittheilungen Loths [2]) von Ṭabarîs Erklärungen, obwohl diese im Allgemeinen auf dem richtigen Wege zu laufen scheinen. Die obige Tabelle giebt die Initialen ohne Rücksicht auf die chronologische Ordnung der betr. Sûren, woraus hervorgehen dürfte, dass jene dazu gesetzt wurden, nachdem die Edition des Ḳorân durch Zeid b. Ṯâbit längst geschehen war. Durch wen das geschehen oder ob ihre Entstehung gar auf Muḥammed zurückzuführen ist, lässt sich nicht ermitteln. Loth vermuthet, dass sie kabbalistische Figuren seien, in deren Anwendung Muḥammed sich die Juden zum Muster nahm. Ob dies Muḥammed selber war, ist freilich fraglich, und wenn die Zeichen von den Juden entlehnt sind, so ist das vielleicht eher zu liturgischen Zwecken geschehen, da die jüdischen Gebete vielfach ähnliche Vorzeichen tragen wie אבינו מלכנו = א״מ, אל מלך נאמן = אמ״נ; רבון העולמים = ר״ה; אלהינו ואלהי אבותינו = או״א; יהי רצון מלפניך = יר״מ u. s. w. Die specielle Bedeutung jener korânischen Zeichen wurde in der Folge soweit ver-

1) II, 182.

2) ZDMG. XXXV, 603 ff.

gessen, dass die Commentatoren sich damit begnügen, innerhalb des Rahmens ihrer Hypothesen zu conjecturiren. Dass sie zu kabbalistischen Zeichen verwendet wurden, zeigt ein Amulet, das sich unter Nr. 2734 in der egyptischen Abtheilung des Berliner Museums befindet. Das Amulet ist aus Bronze, hat ca. 8 cm. im Durchmesser und eine ausgeschweifte Spitze, in der sich ein Loch zum Durchziehen einer Schnur befindet. Auf dem Revers ist ein Quadrat eingeschrieben, das durch je sieben Parallelstriche in 49 Felder getheilt ist, die mit reihenweis sich wiederholenden Zeichen und Buchstaben ausgefüllt sind. Die äusseren Linien sind zur Basmala ausgearbeitet, die beiden Segmente oben und unten tragen die Inschrift كهيعص (Sur. 19), die beiden Seitensegmente حمعسق (Sûr. 42). Das Avers zeigt in den 4 Segmenten von links nach rechts betrachtet die Engelnamen عزرائل, اسرافيل, جبرائل und ميكائل. Ein eingeschriebenes, in 16 Feldern zerlegtes Quadrat enthält mystische Zahlencombinationen. Die ganze Arbeit ist jung.

Verzeichniss der angeführten Stellen.

I. Aus dem A. T.

II. Aus dem N. T.

III. Aus dem Ḳorân.

IV. Aus der Mišnâh.

V. Aus dem Talmûd.

Druckfehlerverzeichniss.

S. 43 Z. 4 v. u. lies Ḥanîf statt Ḥanf.
„ 44 „ 3 „ „ „ 38, 15, 25, 53 statt 35, 15, 25, 52.
„ 50 Anm. lies bar statt bur.
„ 65 Z. 9 v. o. Anf. fehlt: in.
„ 70 „ 3 v. u. lies 29 statt 24.

Druck von G. Kreysing in Leipzig.

